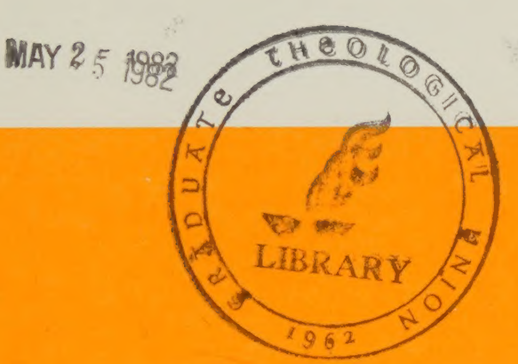
ISSN 0024 - 7359

lumière & vie



156

défis athées

joseph beaude
éric blondel
andré dumas
christian duquoc
yves le gal
jacqueline marchand
jean rouy

paraît cinq fois par an

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

CONDITIONS D'ABONNEMENT EN 1982

	France	Etranger
Normal	**120 f.**	**130 f.**
Solidarité	**150 f.**	**150 f.**

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du numéro de janvier-février. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

Angleterre : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

Belgique : Office international de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

Pays-Bas : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

Italie : Ed. Paoline, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C. C. P. 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40 100 Bologna, C. C. P. 8-15575

Canada : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H 3 P 3 C 4

Suisse : Librairie de l'Ale, 33 rue de l'Ale, C. P. 76, C H 1000 Lausanne 9

CHANGEMENT D'ADRESSE : Joindre 5 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

VENTE AU NUMÉRO : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a
lumière et vie

tél. (7) 842-66-83

sommaire

défis athées

tome XXXI janvier-février-mars 1982 n° 156

une question indéclinable

Incompréhensible que Dieu soit : le jugement est déjà tombé si souvent depuis trois siècles, pour la jubilation des uns et l'angoisse des autres, il a été si souvent lancé comme une provocation, comme une évidence sereine ou comme le mot d'ordre de propagandes, qu'il ne peut plus retentir à nos oreilles avec la force originelle qui devrait l'habiter. Bientôt aussi usé que l'idée de Dieu, parfois aussi néfaste dans ses conséquences sociales ou culturelles que le pouvoir du sacré, presque aussi morcelé que les doctrines religieuses par la diversité de ses postulats et de ses argumentations, suscitant de nos jours, comme les Eglises, plutôt l'indifférence que l'enthousiasme, le défi athée, né et nourri en Occident d'un sol christianisé, arrive chargé d'histoire. Produit par elle et l'ayant en partie produite, il est insaisissable en dehors d'elle. Il faut donc faire son deuil d'une « essence de l'athéisme » avec laquelle le croyant pourrait dialoguer loin des bruits du monde.

Que les athéismes soient, comme toute œuvre humaine, les fruits et les semences d'authentiques sursauts de l'intelligence et en même temps d'attitudes aliénantes, qu'ils soient faits d'engagements réels et de reflets illusoires, d'efforts de maîtrise rationnelle et de retombées non maîtrisables, l'athée conséquent avec lui-même sera le premier à le reconnaître. Il sera également le premier à répliquer : d'être diffractée en théories multiples et parfois opposées, de s'être enlisée dans une rhétorique impuissante ou fourvoyée dans certaines impasses, l'affirmation que Dieu n'existe pas ne perd ni plus ni moins de sa vérité que l'affirmation contraire ne le fait, soumise qu'elle est aux mêmes avatars.

Nous ne nous engagerons donc pas dans une confrontation en forme de duel qui pense athéisme et théisme comme deux volets antithétiques d'un même dyptique, comme des espèces qui s'opposent à l'intérieur d'un même genre, faisant de Dieu un élément constitutif de l'homme que le premier déclare contradictoire et le second nécessaire. Une discussion menée à ce niveau, ignorant le poids concret de l'histoire sur le cours des idées, fait la preuve de son incapacité à sortir du système des essences. Pour la remettre sur ses pieds, il faut renoncer à la prétention du savoir absolu : comprendre l'autre mieux qu'il ne se comprend lui-même. Si le travail du théologien se définit par la réflexion sur la foi vécue et non par la défense d'un théisme intemporel, il doit d'abord laisser retentir en lui sans peur ni complaisance la question indéclinable que pose aujourd'hui la négation de Dieu.

En fait, l'athéisme est légion, il pose une multitude de questions selon ses multiples modes d'enracinement dans une histoire et une culture collectives et personnelles. Et il en pose sans cesse de nouvelles, s'il est vrai que sa devise radicale « athée de tous les dieux » n'est pas tant un constat de victoire qu'un but situé à l'horizon. Vaste programme, en effet, dont nous présentons seulement quelques aspects qui permettent de mieux comprendre notre temps présent.

Deux phénomènes contemporains débouchent sur l'athéisme sans lui appartenir formellement. Le premier, nettement circonscrit, quoique bruyant, vise la résurgence, surtout littéraire, d'un néo-paganisme qui, sous la baguette de sourciers aux desseins plus

politiques que philosophiques, s'oppose directement au judéo-christianisme. Le second, insidieux et massif, recouvre une réalité d'une tout autre ampleur : les poussées d'une incroyance pratique repérables dans les jeunes générations. De leur manière de se référer aux figures, aux valeurs et aux textes de la tradition chrétienne, simplement pour y choisir à leur gré des espaces mythiques où projeter le sens de leurs expériences, qui dira si elle est post-chrétienne ou pré-athée ?

Le scepticisme joue un rôle charnière : ancré dans la préhistoire des athéismes modernes dont il fut l'un des principaux foyers, il n'a rien perdu de son actualité dans la mesure où il thématise certaines constantes des comportements qui assurent aujourd'hui à l'indifférence tranquille, à l'irreligiosité tolérante, au doute érigé en sagesse, une prédominance sur les certitudes dogmatiques, quelles qu'elles soient.

Nous entendrons ensuite trois types de pensée résolument athées aux points de départ et aux objectifs très différents. Le rationalisme, pris comme base méthodologique par beaucoup de démarches intellectuelles, tire la conséquence théorique du courant sceptique : s'il est impossible de prouver Dieu, il faut s'en passer une fois pour toutes. La conséquence pratique sera l'établissement d'une morale qui, fondée sur l'utilisation humaniste de la science, est portée par l'espoir du progrès et s'accomplit dans une sérénité sans illusion sur la condition humaine.

Aux antipodes de ces climats tempérés, le typhon nietzschéen secoue violemment l'arbre chrétien pour le déraciner et, du même coup, tout ce qui fait corps avec lui souterrainement : les morales de l'idéal qui esquivent le réel, cultivent la peur et le ressentiment, bafouent la vie, et les idéologies modernes qui, pour se proclamer athées, n'en communient pas moins dans la même idolâtrie que les religions. Chez Nietzsche, l'affirmation « Dieu est mort » n'est pas une évidence première, elle est plus qu'un cri de libération qui finit toujours par se faire récupérer, elle est une entreprise de longue haleine pour dénoncer les causes de toutes les maladies de la volonté morale dont les symptômes envahissent la civilisation. C'est en relevant ce défi permanent que l'homme devient enfin homme.

Pour le marxiste Ernst Bloch, au contraire, l'athéisme est une donnée initiale qu'il ne faut pas laisser se raplatir sur les formes abâtardies qu'elle a prises dans la propagande des régimes communistes. Un seul dynamisme est capable de porter l'espérance de liberté essentielle à l'homme athée : celui qui s'est manifesté historiquement dans le messianisme biblique quand il a rejeté la figure despotique du Créateur pour remettre entre les mains des hommes l'accomplissement terrestre de l'utopie du Royaume. Position fort peu représentative du marxisme orthodoxe, on le sait. Pour cette raison, une analyse complémentaire s'imposait. En dépit d'une attente qui explique le retard de parution de ce cahier, la promesse réitérée d'un article sur le débat actuel concernant la place et la fonction de l'athéisme dans la pensée de Marx n'a pas été tenue. Lacune que l'importance et la permanence du problème nous donneront peut-être l'occasion de combler un jour.

Nous l'avons déjà dit, notre intention n'est pas de réfuter, d'avancer des arguments ou de relever le défi en une joute idéologique qui ramènerait la foi à un théisme symétrique d'un athéisme formel. Prenons le temps de l'écoute pour mesurer à quel point le travail théologique est tout entier traversé par les questions fondamentales des athéismes contemporains. La foi ne s'inscrit dans l'histoire qu'en soutenant ce dur affrontement qui passe d'abord à l'intérieur de chaque croyant. Nous poursuivrons la réflexion sur ce point dans le premier cahier de 1983 qui traitera de la connaissance de Dieu et essaiera de rendre compte de l'autre jugement du paradoxe pascalien, pas plus évident que le premier : incompréhensible que Dieu ne soit pas.

Ce numéro est le premier de votre abonnement 1982. Nous vous prions de nous excuser pour le retard de sa parution. Le prochain cahier reprendra le rythme normal, dès le mois de mai.

Nous remercions les nombreux lecteurs qui se sont réabonnés. Ceux qui ne l'ont pas encore fait trouveront sur la bande d'envoi de ce numéro la mention « Dernier envoi » qui leur rappellera que nous attendons soit le montant de leur souscription pour 1982, soit un avis de désabonnement.

Nous comptons sur votre compréhension pour nous éviter les frais supplémentaires de rappel.

Ont collaboré à ce numéro

Joseph BEAUDE, philosophe, chargé de recherche au C.N.R.S., Trévoux.

Eric BLONDEL, maître-assistant de philosophie, Université de Nancy II.

André DUMAS, pasteur, professeur de philosophie et de morale à la Faculté protestante de théologie de Paris.

Christian DUQUOC, professeur de théologie dogmatique aux Facultés catholiques de Lyon.

Yves LE GAL, professeur au Centre Le Saulchoir, Paris.

Jacqueline MARCHAND, membre du Comité de rédaction de la revue *Raison présente*, Paris.

Jean ROUY, rédacteur en chef de la revue « Documents Service Adolescence », Paris.

renaissance des paganismes

La renaissance affichée du paganisme connaît aujourd'hui une grande diffusion et une audience certaine, en particulier chez tous ceux qui ne croient plus ni à la révélation judéo-chrétienne, ni à la révolution socialiste. Trois thèmes sont mis en honneur par ses porte-parole : la resacralisation du cosmos, qui remplace la sainteté de Dieu, de même que la divinisation du héros remplace le témoignage des prophètes et des martyrs ; la célébration du temps cyclique et du destin, qui remplace l'illusion du temps linéaire et de l'espérance ; enfin la mise en accusation du monothéisme, tenu pour responsable du totalitarisme religieux et culturel, alors que le polythéisme accepterait la coexistence des différences et favoriserait donc la tolérance. Ce courant a souvent l'insolence de dire tout haut ce que beaucoup de croyants n'osent pas penser tout bas et sa perspicacité les oblige à mieux savoir ce qu'ils croient et ne croient pas. Croyons-nous que la sacralisation du cosmos et la renaissance des idoles soient compatibles avec la sainteté de Dieu et avec le bien de l'homme ? Croyons-nous que l'on puisse réellement vouloir aimer le destin ? Croyons-nous que le Dieu unique a pour ennemi la multiplicité des cultures ? Le débat est violemment engagé. On constate enfin que les auteurs, néo ou archéo-païens, malgré l'étalage de leur culture, font souvent dire à la Bible le contraire de ce qu'elle contient.

Il y a une renaissance des vieux thèmes du paganisme antique, comme si l'Europe pouvait trouver une croyance absente dans le retour et le recours aux mythes de son double passé, gréco-romain, celto-germain, alors que s'effondrent les niaiseries et les illusions de son double présent : la tradition judéo-chrétienne et le sens de l'histoire tracé par le marxisme. L'opération n'est pas nouvelle. Chaque fois que l'Europe a pensé épuisée la sève traditionnelle, par exemple au temps de la Révolution française en s'opposant à l'obscurantisme chrétien, ou au temps du romantisme en exaltant une âme réprimée par le classicisme, il y a eu cette nostalgie à la fois de la cité grecque, de l'Empire romain et de l'élan dyonisiaque vers la jouissance et l'innocence. On se cherche des racines plus archaïques pour tenir bon dans la débâcle des valeurs trop usées. Ce qui est nouveau, c'est que l'attaque porte aujourd'hui contre deux traditions, celle de la foi chrétienne et celle de l'aspiration socialiste, qui ont mis si long-

temps à se fréquenter et qui, au moment même de leur récent concubinage, se trouvent ensemble en proie à une attaque frontale. Nous n'avons plus affaire à la vieille scène de ménage : les anticléricaux contre les cléricaux, l'instituteur contre le curé, le pasteur se trouvant quelque peu à mi-chemin entre la forteresse de la chrétienté et la cité sécularisée. Le décor a changé. Curé, instituteur et pasteur se trouvent tous logés à l'enseigne des vieilles lunes dépassées. On n'oppose plus le rationalisme au christianisme. On oppose le paganisme renaissant à la fois au messianisme judéo-chrétien et à tous les messianismes séculiers, qui ont pour noms les Lumières et le progrès, la démocratie et l'égalitarisme, le socialisme et le marxisme. On va par delà les frères ennemis et on dresse contre eux l'âme antique, pétrie de bonheur et de tragique, de jouissance et d'énergie, de jubilation et de destin.

une conjoncture de vide

Qui parle ainsi ? Ceux qui ont lu Nietzsche et qui rêvent comme lui d'une Europe que cesseraient de souiller la maladie judéo-chrétienne et le messianisme des masses. Nietzsche a vécu lui aussi l'angoissante conscience d'un épuisement des valeurs, celles du ressentiment judéo-chrétien contre la vie et celles de la jalousie moderne des massses qui s'insurgent contre les élites, les hiérarchies et les distances. Et s'il y a épuisement des valeurs fondatrices, l'homme se retrouve non pas émancipé et souverain, comme le croient stupidement les libres-penseurs, mais orphelin, frileux et solitaire. D'où, déjà chez Nietzsche, le constant appel à un nouveau sacré qui célébrera l'énergie transformatrice du surhomme héroïque et l'acceptation de l'éternel retour cosmique. Revenant en amont du dualisme platonicien dont le christianisme ne serait qu'une vulgarisation mystificatrice, Nietzsche a rêvé de cette grande unité primordiale dont les présocratiques nous auraient donné l'intuition et la mesure. Contre le vide d'une modernité qui ne croit plus ni à la révélation ni à la révolution, revenons donc au paganisme que nous avons injustement calomnié. Là est la santé, aux jours où nous avons relégué le salut au magasin des accessoires désormais inutilisables.

Notre époque, qui aime classer et étiqueter plus qu'analyser, écouter et réfuter, appelle ces essayistes : la nouvelle droite. L'étiquette leur convient assurément, car l'on constate que ses différents représentants ne se situent certes pas à gauche et qu'ils polémiquent journellement contre les malfaisances du gouvernement socialiste en France. Mais je crois cette étiquette trop simplificatrice pour affronter vraiment la renaissance du paganisme. Son attaque frontale contre le christianisme, la Bible et les Eglises ne

saurait correspondre aux sentiments profonds de ceux qui prévoient l'échec du socialisme en France et qui se ressentent eux-mêmes chrétiens. De plus, le nouveau sacré est sans doute aussi loin de la confiance dans le libéralisme économique que de l'enthousiasme pour les nationalisations. Ses défenseurs ne sont pas à proprement parler des économistes, plutôt des mythologues à l'état groupusculaire ; mais leur influence est grande parce qu'elle se pare d'une insolence séductrice dans le vide des valeurs et parce qu'elle s'est emparée de puissants moyens de communication, qui ne s'offusquent pas de célébrer côte à côte la personnalité du pape, le renouveau charismatique, la résistance spirituelle polonaise, mais aussi le paganisme des étoiles et du soleil, le retour aux mythologies et les gnoses pseudo-scientifiques, pourvu que le public soit appâté et que les produits se vendent.

Ces archéo-paganismes sont des bulles, qui se dilatent dans le vide des convictions, des nostalgies de racines et des produits de publicité. Il convient de clarifier leur contenu, de saisir leurs affrontements polémiques et de démêler leur mélange de perspicacité sur leurs adversaires et de mensonges dans leurs dénonciations.

I

l'essence du paganisme

Le paganisme est le renoncement à l'existence d'un Dieu tout autre que le monde, qui soit le Créateur originel, le Réconciliateur présent et le Sauveur final de l'homme et de l'univers. Car ce Dieu autre, aux yeux du paganisme, désacralise, c'est-à-dire dévalorise le cosmos et l'homme au milieu de lui. Si l'on renonce donc clairement à l'existence de ce dualisme entre Dieu et le monde, on sera en mesure de diviniser à nouveau l'univers, avec sa multiplicité merveilleuse, et l'homme, avec son héroïsme lucide, souffrant et vainqueur. Délivré de Dieu, on sera en mesure, comme des païens heureux, de sacraliser la nature et de diviniser la culture. Le paganisme sera de nouveau cette évidence bondissante que tout peut redevenir divin, les astres et les arbres, les enfants et les animaux, le devenir, qui ne contient ni loi ni promesse, mais innocence et beauté. En un mot très simple, le paganisme, c'est le remplacement d'un Dieu saint par un univers sacré. « *Sont païens tous ceux qui disent oui à la vie, ceux pour qui "Dieu" est le mot qui exprime le grand oui à toutes choses* »[1].

1. Fr. NIETZSCHE, **L'Antéchrist**, Paris, Ed. NRF, Gallimard, 1978, p. 102, cité par Alain de BENOIST, **Comment peut-on être païen ?**, Paris, Ed. Albin Michel, 1981, p. 54.

supériorité du paganisme

La question du polythéisme opposé au monothéisme paraît moins fondamentale que la suppression de l'altérité de Dieu au profit de la divinité, c'est-à-dire aussi de l'éternité, du monde. Dieu n'est plus le saint, le différent, le miséricordieux et le juge qui est posé face à la vie. Il n'y a pas un tel Dieu, qui incite forcément les hommes à la mise à mort de leur père castrateur, puis au remords et à la honte de l'avoir tué, enfin à la repentance et à l'humilité face à sa perduration fantasmatique. Le divin est partout mêlé. Il est le feu artiste qui circule dans l'univers, pour l'animer et le vivifier, dont parlaient les vieux stoïciens. Comme l'écrit Louis Pauwels : « *Le paganisme n'est pas, comme on le croit ou comme on le dit, la négation du sacré. Le paganisme postule au contraire que le sacré est à portée de l'existence humaine. Il ne se confond donc pas avec l'athéisme ou l'agnosticisme, mais il refuse le Dieu unique, hors de ce monde et cependant jaloux, qui interdit aux créatures toute expérience spirituelle ayant pour objet l'homme lui-même dans ses relations avec le monde. Le Dieu unique exige des hommes une conscience d'exilés. Le paganisme cherche la religion dans un sentiment exalté de plénitude ici et maintenant. Loin de désacraliser le monde, il le sacralise au contraire. Au sens propre : il le tient pour sacré* »[2].

Ce paganisme est producteur de vertus meilleures que ne le sont les valeurs judéo-chrétiennes. Contre l'humilité, qui s'inclinerait devant le mal et le laisserait agir par abdication de la volonté, il restaure la dignité, qui s'oppose au mal, dût-on périr dans le combat inégal entre le vouloir de l'homme et la force des choses. Contre l'amour qui est, à ses yeux, soit l'enchaînement de la passion, soit l'émotion du vide, il célèbre « *le sentiment de la vie féconde, la force créatrice, le goût de l'existence, l'appétit de puissance et de bonheur* »[3]. Contre la foi qui est, soit un délire messianique, soit un obscurantisme attristant et attristé, il célèbre la sagesse qui est « *d'accepter la mort et le non-sens général, tenir les attachements pour des diminutions, les passions pour illusoires, l'espérance pour faiblesse. Et, avec cela, s'efforcer d'être le meilleur exemplaire humain possible, digne d'estime pour soi et pour autrui* »[4]. Contre l'apocalyptisme, qui incline à renoncer à la réalité du présent et à fuir dans l'irréalité de l'avenir, il célèbre le courage qui n'a besoin ni de peur ni d'espoir pour motiver sa liberté. Contre le susurrement du péché, qui anesthésie la joie de vivre

2. Louis PAUWELS, **Le droit de parler,** Paris, Ed. Albin Michel, 1981, p. 295.
3. ID., **ibid.,** p. 296.
4. ID., **ibid.,** p. 77.

et qui distille le soupçon sur l'innocence de la jouissance, il célèbre la santé qui a la force de prendre et l'audace de perdre. Contre le printemps de la création et du jardin d'Eden, suivi de l'automne de la chute et de l'exil, le paganisme est l'éternel été où le soleil ne cesse d'illuminer le cosmos crucifié sur les rayons de sa roue. C'est ainsi que la santé païenne vaut mieux que la sainteté biblique et que les héros de l'humanité valent mieux que les martyrs de Dieu.

la jouissance de la vie confondue avec l'extase de la mort

Louis Pauwels égrène le florilège des vertus des païens avec une certaine prudence sarcastique. En leur faveur, Alain de Benoist multiplie avec application d'innombrables citations culturelles. Mais c'est Jean Cau qui affiche le plus hautement la couleur avec une bravade méridionale et une cruauté cachée, qui n'en est que plus effrayante, dans son roman *Le grand soleil*[9]. C'est l'histoire d'un enfant nommé Jason, sans doute par antiphrase de Jésus. Cet enfant sait tout faire : éveiller l'admiration, dompter le feu, appeler le tonnerre, s'élancer dans la mer et planer dans le ciel pour l'inquiétude, le dépit, le courroux et bientôt la haine à la fois du curé, hanneton vindicatif empêtré dans ses jupes noires, et de l'instituteur à la barbe aussi bien taillée que son rationalisme est stérile. Jason, c'est le débarquement de l'innocence païenne et solaire dans un village du Midi, abruti par le catéchisme et par l'école.

L'apologue est si transparent qu'on ne peut guère croire à un manichéisme aussi primaire, où le jeune héros divin dispose de tous les charmes et de tous les pouvoirs, tandis que les deux vieux tenants de l'Eglise catéchisante et de la République laïque sont des fantoches tremblants et détrônés. Mais le plus intéressant dans cette provocation romanesque me paraît être que Jean Cau, peut-être à son insu, montre aussi l'horreur du paganisme, quand il célèbre les vertus de César et de Vénus. En effet, Jason est un héros cruel. « *Mon chien est malade* », disait un de ses camarades. « *Tue-le !* » a répondu Jason. « *Je l'aime et ce serait un péché. — Si tu l'aimais, tu le tuerais. Ton vrai péché, c'est que tu as pitié de lui* ». Un autre enfant a dit : « *Si on me frappe sur la joue gauche, est-ce que je dois tendre la joue droite ? — Non, tu dois flanquer un coup de genou dans les couilles de celui qui t'a frappé* ». Un autre : « *Pourquoi le loup mange-t-il le mouton ? — Parce qu'il a faim. — Mais c'est mal ! — Non, la faim est toujours bonne* »[6].

5. Jean CAU, **Le grand soleil,** Paris, Ed. Julliard, 1981, 173 p.
6. ID., **ibid.,** p. 95.

Tel est donc le nouveau sermon sur le soleil qui s'énonce à l'opposé du sermon de l'Evangile sur la montagne. Jason vit lui-même ce contre-Evangile. Il se fait adorer par Mathilde, une fillette enamourée et émerveillée, qui se jette pour lui dans la voracité splendide du feu et qui en meurt. Le romancier a beau faire mourir Jason aussi à la fin, volontairement crucifié sur la grande roue de la kermesse du village (en allusion trop évidente à Nietzsche, qui signait à la fin de sa lucidité : Dyonisos crucifié), on demeure terrifié par la résurgence d'un paganisme qui confond à ce point la jouissance de la vie et l'extase de la mort et qui exalte l'admiration de la fillette pour son héros ravisseur, sans que Jason ait jamais montré qu'il avait le moindre amour pour Mathilde. Le grand soleil de Jean Cau rend ivre et consume, mais il ne dit rien et il n'aime pas.

II

temps cyclique et consentement au multiple

Nous voyons déjà que l'essence du paganisme présente une double face : la splendeur de la vie, mais aussi le mutisme du destin. Il appartenait ainsi au romancier de se montrer plus honnête que l'habileté du journaliste et que l'érudition du bibliothécaire. Mais creusons davantage deux des thèmes majeurs de ces trois auteurs, l'histoire et la pluralité.

le destin contre l'apocalypse

Le constant reproche adressé à la tradition judéo-chrétienne est d'avoir imaginé un temps linéaire, qui se déroulerait d'une origine vers une fin, d'une création vers une apocalypse, car le mythe de la ligne serait de tous le plus redoutable. Il nous situe à l'intérieur d'une destination qui est forcément une détermination. Il nous impose un sens de l'histoire qui supprime notre plus haute dignité, celle de donner sens à tout ce qui sans nous n'en a aucun. La ligne est une castration de la liberté de notre énergie. Ses deux variantes ont été les deux grandes maladies de l'histoire humaine, au moins dans l'aire culturelle européenne.

Il y a d'abord eu autrefois la maladie de l'apocalyptique religieuse, tant juive que chrétienne, qui a calomnié les grands efforts civilisateurs, tels que celui de la cité grecque et de l'Empire romain, au profit d'une attente passive et vengeresse. L'apocalyptique remplit l'esprit et le cœur humain d'un appétit sauvage de catastrophes comme si la venue du Royaume

promis devait se payer par les malheurs progressifs de l'histoire. Contre Jésus-Christ, le Fils de l'homme, qui reviendra à la fin des temps pour le jugement dernier des nations et des hommes, Pauwels dresse donc la figure d'Atlas, le demi-dieu païen, qui est aussi le héros humain. Car Atlas ne s'en va pas pour revenir juger, comme le Christ au porche des cathédrales. Atlas n'est pas au terme d'une ligne, il est au cœur d'une roue. « *Tout messianisme de fin des temps, de jugement dernier ou de monde parfait me paraît ressortir des maladies de l'esprit. Atlas porte le monde et Atlas ne baisse jamais les bras : c'est cela, à mes yeux, l'aventure humaine* » [7]. Messianisme et apocalypse sont donc des drogues qui remplacent l'énergie par la peur extrême et l'espérance finale.

La maladie moderne du messianisme sécularisé est encore plus dangereuse que la maladie ancienne du messianisme attendu, parce qu'elle impose un sens préétabli à l'histoire, sans même garder le tremblement de surprise, de crainte et d'espérance qui demeurait dans sa matrice religieuse. C'est pourquoi le marxisme est si continuellement attaqué comme étant « *la théodicée laïcisée du judéo-christianisme et procédant de la même conception linéaire de l'Histoire* » [8]. Car l'histoire n'a pas un unique sens. Elle tourne, plutôt qu'elle ne va. Elle se démultiplie, plutôt qu'elle ne se concentre et ne se finalise. Elle est multiple et jamais unique. Elle vit plusieurs naissances, épurements et renaissances, plutôt qu'elle ne suit un seul cours orienté vers un unique océan, aussi fictif dans son aboutissement que le serait l'illusion d'une unique source.

Ainsi le temps linéaire est une maladie de l'esprit, responsable des totalisations dictatoriales de l'homogène. Mais si l'on renonce à l'espérance, on ne rencontrera pas la liberté, mais le destin, exactement comme dans le paganisme antique et dans la mythologie nietzschéenne. Celui qui se refuse par lucidité à la ligne, doit célébrer tout aussi lucidement la roue, c'est-à-dire le retour éternel de toutes choses, de la joie et de la douleur, du bonheur et du malheur, sans que jamais aucun jugement soit chargé d'aucun tri et probablement aussi d'aucune justice. L'alternative est implacable. C'est Alain de Benoist qui en souligne le plus fortement le volontarisme paradoxal, alors que Pauwels se contente de quelques sarcasmes journalistiques contre les démissions et les oppressions christiano-marxistes et que Jean Cau vibrione dans le canular.

7. Louis PAUWELS, **Le droit de parler, op. cit.**, p. 37.
8. ID., **Ibid.**, p. 99.

« *C'est parce qu'il y a une destinée que l'homme, en tentant soit de l'accomplir, soit de s'y opposer, peut être héroïque, se dépasser lui-même et participer d'un statut divin.* Amor fati : *le seul moyen de subir sans subir. Exaltation portée au plus profond d'un tempérament agonal qui fait de la lutte — et d'abord de la lutte contre soi — l'essence même de la vie* » [9]. Nous sommes là en pleine célébration verbale, où les mots « destinée » et « lutte » perdent de leur densité réelle pour devenir seulement des occasions d'héroïsme renouvelé. Je ne dis pas que l'espérance linéaire s'impose à quiconque veut échapper à la désespérance cyclique. Je constate seulement que le lyrisme se greffe trop aisément ici sur le vouloir du constat pour y prendre bouture. Si l'apocalypse peut égarer, faut-il croire vraiment que le destin puisse exalter ? L'archéo-paganisme paraît en proie à des incantations d'une nouvelle foi quand il s'écrie : « *Pas d'autre recours que l'approbation jubilatoire de l'existant dans son ensemble* » [10], l'ensemble comportant sans doute aussi la faim et la guerre, l'injustice et la torture...

polythéisme et tolérance

J'ai réservé pour la fin, après la disparition de Dieu et la resacralisation du monde, après l'élimination de l'espérance linéaire et l'approbation jubilante du destin cyclique, le thème qui a sans doute le plus fait connaître les laudateurs du recours au paganisme : les vertus de tolérance du polythéisme opposées aux menaces inquisitoriales que contiendrait tout monothéisme, avec son corollaire redoutable, l'élection par laquelle un Dieu unique se fait connaître à un seul peuple, appelé à devenir exemplaire pour tous les autres. Le monothéisme voudrait imposer un seul chemin de vérité à la multiplicité de la vie. Même avec les meilleures intentions éthiques du monde, il serait donc amené à refuser les différences et à dicter son unique voie. Au contraire, le polythéisme refléterait la multiplicité des peuples, des cultures et des valeurs qui constituent la mosaïque du monde et dont le chatoiement reproduit, comme dans le paganisme antique, les mouvements innombrables du cœur humain et les perspectives indéfinies du cosmos sacré. Le polythéisme ne rêve donc pas d'une unification réductrice. Il ne s'enivre pas d'une paix perpétuelle, acquise en fait par le monopole triomphal d'une seule religion, comme le fait tout monothéisme. « *Le paganisme européen repose sur un pluralisme antagoniste de valeurs. Le polythéisme est l'expression de cet anta-*

9. Alain de BENOIST, **Comment peut-on être païen ?, op. cit.,** pp. 221-222.
10. **ID., ibid.,** p. 276.

gonisme qui n'aboutit jamais à des oppositions irréversibles, à un dualisme radical, mais qui se résout, naturellement, dans un tout harmonieux »[11].

Ce serait donc par un pur abus de langage, démenti par trop d'histoires sanglantes, que le monothéisme se présenterait comme établissant la fraternité entre des hommes différents. Il aurait au contraire propagé l'intolérance qui oblige les différences à s'abolir ou à périr. Le paganisme serait à l'inverse le grand creuset polythéiste où chacun se surajoute sans s'effacer ni écraser. Le monothéisme engendre des sociétés totalitaires. Seul un polythéisme retrouvé conviendrait à des sociétés authentiquement libérales.

Cette querelle moderne entre monothéisme et polythéisme me paraît assez abstraite dans la mesure où l'on n'a pas le sentiment que les uns ou les autres croient vraiment à Dieu ou aux dieux, dans la mesure donc où il s'agit essentiellement d'une théologie-fiction, qui cherche à coincer l'adversaire par l'étalage des désastres historiques que la religion qu'on lui suppose a entraînés au cours des siècles. C'est une mauvaise querelle apologétique : elle nous détourne des tâches actuelles pour que tous les hommes soient capables d'être à la fois croyants, c'est-à-dire interpellés par un Dieu ou des dieux qui ne soient pas de pure décoration culturelle, et tolérants, c'est-à-dire respectant et aimant assez l'autre homme différent pour que son éventuelle conversion soit le plus haut signe de sa liberté et non pas la condition de son appartenance à un groupe social, voire de sa survie personnelle. Qu'elle soit monothéiste ou polythéiste, toute religion qui fait de la foi ou de la mythologie une obligation nécessaire à la participation à la cité ment à Dieu ou aux dieux et se contente de refléter une contrainte sociale. Quand la Rome païenne condamnait à mort les chrétiens pour leur refus de professer le polythéisme, était-elle plus humaine que les monothéismes quand ils ont obligé à leur foi ceux qui demeuraient encore païens ? On ne peut pas se battre à coup d'anathèmes philosophico-historiques, car seul celui qui se reconnaît pécheur, qu'il soit monothéiste ou polythéiste, a quelque chance d'être cru, pardonné et relevé, même si ce mot « péché » est désormais banni du vocabulaire des archéo-païens.

Mais leur prétendue innocence me paraît bien plus terrible que l'aveu du péché. Car c'est toujours au nom de l'innocence, du soleil ou du devenir, que se sont commises les atrocités. Je lis cette prétention à l'innocence comme la plus redoutable des affirmations de ce qu'on appelle la nouvelle

11. Alain de BENOIST, Ibid., p. 203.

droite. La plus grave maladie de l'espèce humaine, c'est l'innocence avec laquelle les forts ont massacré les faibles, qu'ils avaient d'abord dénigrés comme des inégaux et non pas seulement comme des différents. Il y a dans la rumeur archéo-païenne un relent de dureté, de mépris et d'exaltation de soi aux dépens des autres que ne peut faire oublier son beau discours sur la jubilation cosmique, le courage du destin et l'audace du non-conformisme. Car on ne trouve dans ces trois livres pas une once de tolérance envers ceux qui croient encore en un Dieu unique, en une promesse pour l'histoire et en un amour réciproque entre les cœurs. On y sent plutôt grincer l'ironie et s'étaler la suffisance.

III

tant de perspicacités et tant de faussetés

Mais calmons la bile et tâchons d'apporter un jugement plus motivé devant cette réapparition du paganisme, qui n'est ni l'athéisme, ni l'agnosticisme.

une saisie perspicace du message biblique

Je commencerai par saluer une perspicacité indéniable dans la manière de récuser l'essentiel du message biblique commun aux juifs et aux chrétiens. Effectivement, la foi dans la sainteté de Dieu et la tâche consécutive de la sanctification du monde s'opposent à la sacralisation antique du cosmos, au culte du soleil et des étoiles, à tout ce qui soumet l'homme aux éléments du monde, pour reprendre le langage des stoïciens. Effectivement, les auteurs archéo-païens ont mieux vu que beaucoup de croyants actuels l'opposition radicale qui existe entre la sainteté de Dieu seul et la prolifération de tous les sacrés qui usurpent la place, en réclamant admiration et vénération pour tout ce qu'il faut bien appeler idole, si l'idole est une portion du monde qui s'attribue faussement un prestige divin.

Effectivement, avec le premier récit de la création, écrit sur l'arrière-plan des cosmogonies babyloniennes, le soleil et la lune cessent d'être traités en divinités pour devenir « *des luminaires au firmament du ciel pour séparer le jour de la nuit, pour illuminer la terre* » (Gn 1, 14-15). Effectivement, le temps linéaire a succédé au temps cyclique, comme l'espérance a remplacé le destin, comme le messianisme a supplanté le tragique, comme la foi a supplanté la sagesse. En écrivant ces phrases massives, j'ai bien conscience qu'à l'état naturel nous croyons tous davantage au cycle, au destin, au tragique et à la sagesse qu'à la promesse, à l'espérance,

au Royaume et à la foi. Le paganisme, qu'il soit ancien ou moderne, nous est à tous beaucoup plus naturel que ne le sont la révélation biblique, la prédication des Eglises et le chemin de l'amour dans la vie. Il faut donc saluer la perspicacité avec laquelle ces auteurs contemporains, qui se veulent païens, disent tout haut ce que pensent tout bas tant de croyants qui ne le sont que par paresse d'âme et habitude du corps.

Effectivement, l'unicité de Dieu fait qu'il est vraiment Dieu, s'il est un Dieu pour ce monde, alors que le polythéisme reflète la multiplicité, souvent plus échevelée qu'harmonieuse, des tumultes du cœur humain et des énigmes de l'univers, merveilleuses ou effrayantes, comme il apparaît dans toutes les mythologies, anciennes et modernes. Effectivement, Dieu seul est Dieu et alors tout ce qui est appelé abusivement divin n'est pas Dieu, qu'il s'agisse de l'homme ou du soleil, de la culture ou de la nature. Reconnaissons donc la perspicacité avec laquelle ces auteurs rendent finalement Dieu *autre*, sinon réel, dans la mesure même où ils sacralisent et divinisent tout ce qui ne mérite en rien un excès d'honneur qui devient vite un excès de perte. La pertinence des critiques est toujours plus instructive que les confusions et que les myopies des dévots. Il faut donc se féliciter de voir renaître un paganisme qui oblige les croyants à mieux savoir ce qu'ils croient et ce qu'ils ne croient pas. Car la foi se vit par l'affrontement, non seulement avec l'inexistence de Dieu dans les athéismes, mais aussi avec la prolifération du divin dans les paganismes.

Ainsi, aujourd'hui, nous nous retrouverions davantage dans la condition même du judaïsme, du christianisme et de l'islam au temps de leur naissance, quand l'adversaire n'était pas la modernité, dépeuplée de Dieu, mais l'antiquité, surpeuplée de divin. La foi ne vit jamais sans adversaires — nos trois penseurs conflictuels ne pourront qu'approuver un tel constat —, si du moins nous savons que la foi exige la liberté de l'amour et bannit l'intolérance de la contrainte. Quant à moi, tant de perspicacités adverses m'ont réconforté. Car il vaut mieux se réveiller au cœur de vrais conflits que s'endormir dans de fausses unanimités.

de grossières méprises

Je voudrais pourtant signaler quelques points où ces auteurs me paraissent se tromper grossièrement sur ce qu'est la tradition judéo-chrétienne, si par grossièreté on entend une énorme erreur, souvent accentuée par la bonne foi.

Dans la Bible, Dieu n'est pas jaloux à l'égard des capacités de l'homme, comme le sont par exemple les divinités de la mythologie grecque à

l'égard de Prométhée, l'inventeur du feu, puni pour son inventivité. Dans la *Genèse*, Dieu confie à l'homme maîtrise et domination sur l'univers entier, pourvu qu'il sache aussi le cultiver et le garder (Gn 1, 28 et 2, 15). La jalousie de Dieu concerne le libre et confiant amour que l'homme voudra ou ne voudra pas lui donner, en réponse à la liberté et à la confiance que Dieu lui donne. C'est une jalousie d'amour, qui recherche la réciprocité, non pas une jalousie de suprématie, qui redoute la concurrence.

Dans la Bible, le Dieu unique n'exige pas l'homogénéité culturelle de l'humanité. Au contraire, on le voit venir disperser les constructeurs de la tour de Babel, poussés par une double ambition d'escalade spirituelle vers le Ciel et de concentration culturelle sur la terre : « *Allons,* dirent-ils, *bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet touche le Ciel. Faisons-nous un nom, afin de ne pas être dispersés sur toute la surface de la terre* » (Gn 11, 4). Au contraire, selon *Genèse* 10, on voit chaque peuple, sous la bénédiction noachique après le déluge, habiter des territoires différents, parler des langues différentes : « *Tels furent les fils de Sem selon leurs clans et leurs langues, groupés en pays selon leurs nations... C'est à partir d'eux que se fit la répartition des nations sur la terre après le déluge* » (Gn 10, 31-32). De même, dans le premier récit de la création, le Dieu unique souhaite et bénit la prolifération et la multiplicité du créé. L'unicité de Dieu ne concerne que la réalité de sa présence personnelle et l'autorité de sa parole propre. Elle n'a nullement comme corollaire l'homogénéisation du réel et le rejet de la pluralité, que l'on sent au contraire percer dans la nostalgie grecque de l'Un, derrière le voile du polythéisme. Car l'Unique aime l'infinie pluralité des créatures, tandis que l'Un, si souvent figuré par le soleil, porte regret de la pluralité, qui s'éloigne de lui.

Dans la Bible enfin, la promesse ne détermine pas l'histoire sur une ligne tracée d'avance. C'est une parole d'invitation et de fidélité, dont on sait au contraire combien l'histoire qui l'a suivie et transmise fut chaotique, incertaine, interrompue, brisée et retrouvée, comme ne le sont jamais les cycles, plus ou moins répétitifs, des diverses mythologies du monde.

Ce sont là quelques-unes des « grossièretés » fallacieuses, sur lesquelles il m'a semblé qu'il fallait tout de même attirer l'attention, de la manière la plus monothéistement tolérante possible !

andré dumas

les jeunes : athées de quel dieu ?

Si on se laisse instruire par l'observation de la réalité, il faut commencer par remettre en cause ce qu'on entend par athéisme des jeunes : d'abord parce que "les jeunes" ne constituent pas une catégorie homogène, mais une population traversée de courants très évolutifs et très contrastés ; ensuite parce que l'athéisme n'est pas, pour la grande majorité d'entre eux, professé comme une doctrine, ni même vécu comme une conviction éprouvée, il est surtout une absence de réponse, plus radicalement de question, sur Dieu. Cette absence ne semble pas créer une nostalgie des certitudes traditionnelles, elle s'offre plutôt comme un espace libre où se projette l'imaginaire, où le besoin de créativité fonctionne, quitte à se lover dans les militances ou les pratiques des Eglises. Celles-ci sont prises alors comme le chiffre d'un ailleurs, le signe d'autre chose qui ne prend ni forme précise ni racine historique. Ces références donnent libre cours à la générosité et permettent à chacun d'affronter à travers les mythes qui lui agréent les questions originaires de l'existence, de la vie à la mort. Ni foi, ni non-foi, cette situation paradoxale qui joue comme une sorte de musique, qui se veut une histoire sans parole, est-elle loin ou proche de l'Evangile ? Peut-être les deux en même temps. Au lieu d'un impossible bilan, on conclura par une parabole.

Plus de la moitié des jeunes déclarent ne pas croire en Dieu [1]. Et chaque année, ils sont de plus en plus nombreux. Ce n'est par ailleurs un secret pour personne qu'ils ne fréquentent pas très nombreux les églises pour la messe du dimanche. Ils sont proportionnellement moins pratiquants que les adultes.

Quand on sait la fragilité des statistiques appliquées aux jeunes, les chiffres et les courbes n'ont pas beaucoup de valeur dans l'absolu. Ils sont cependant suffisamment importants pour être considérés avec sérieux. Le temps n'est plus où on pouvait proclamer « un retour de Dieu » ou un retour du religieux pour masquer l'ampleur du phénomène. Opposer à ces

1. **L'Etudiant** 16, septembre 1980 : « Les Lycéens ». A la question : « Croyez-vous en Dieu ? », lycéens et étudiants répondent : « Oui, j'y crois » : 57,8 % en seconde, 49,2 % en terminale, 45,5 % à l'université. Sont exclus de ce sondage les 15-20 ans qui sont déjà au travail ou font actuellement leur service militaire.

chiffres la vitalité religieuse de tel ou tel groupe ou l'attraction des sectes n'est pas de saine méthode : la désaffection du plus grand nombre peut très bien aller de pair avec une adhésion plus forte et plus éclairée de petites minorités. Le Père Gilson déclarait récemment : « *Il faut avoir le courage des bilans et ne pas s'abriter derrière le fait que la foi est d'ordre qualitatif et personnel. Les chiffres sont là* »[2]. Ce bilan n'existe pas. L'enquête est à faire.

Il y a une indifférence pratique et massive des jeunes vis-à-vis des Eglises chrétiennes. Ce fait, dans sa brutalité, est-il propre aux jeunes générations ? Ce n'est pas sûr. Il est vrai que des adultes s'interrogent sur cette indifférence des jeunes. J'ai rencontré aussi des jeunes qui s'étonnaient que tant d'entre eux portent un intérêt manifeste à Dieu, à la foi et à l'Eglise. Aujourd'hui, l'étonnement est symétrique alors que le langage continue à porter les traces d'une dissymétrie : qu'on parle d'in-croyant, d'a-thée ou d'ir-religieux, la réalité est la même ; ce sont les croyants qui s'étonnent de ceux qui vivent et pensent différemment d'eux.

Les faits sont têtus et leur interprétation difficile. Peut-on cependant préciser l'importance de cette indifférence et sa signification ; les quelques réflexions qui vont suivre voudraient tenter de le faire.

quinze façons de vivre

Une habitude qui nous vient des années soixante nous conduit encore aujourd'hui à parler des jeunes comme d'un groupe homogène. « *La jeunesse était alors perçue comme un groupe historique distinct et identifiable. Toute une génération fut considérée comme ayant un rôle majeur à jouer dans la société et cette génération était séparée de ses aînées par un énorme fossé, créé par des divergences sur des questions idéologiques aussi fondamentales que la nature de l'éducation, la structure de la famille et les valeurs essentielles des grandes sociétés de consommation bureaucratiques* ». En fait, à cette époque et jusqu'en 1974, on parlait des jeunes en fonction d'un groupe vraiment restreint : « *Ces jeunes étaient en général des étudiants issus de la classe moyenne urbaine. Leur aire géographique était généralement limitée à l'Amérique du Nord et à l'Europe occidentale* »[3].

La valse des valeurs attribuée, généreusement, à l'effervescence des jeunes s'est progressivemnt transformée depuis l'année 1974. Pour parler des

2. « Foi et croyances », **Documents Service Adolescence** 40, décembre 1980.
3. **La jeunesse dans les années 80**, Paris, Les presses de l'UNESCO.

jeunes, il faut aujourd'hui réadapter son regard. Il y a des populations de jeunes aux styles de vie très différents.

Une bonne image de cette diversité est donnée par l'enquête du C. C. A.[4]. Elle dresse quinze portraits robots de la façon dont les 12 millions de 12-24 ans organisent et comprennent leur existence. Elle met en évidence deux courants à l'importance sensiblement équivalente (30 % des jeunes chacun).

D'abord, un courant de décalage. Les jeunes ne contestent pas notre société, ils ne l'approuvent pas, mais vivent à côté ; dans ce courant, certains sont profondément « *attachés à des valeurs idéalistes transcendantes* » ; d'autres par contre « *sont des sensualistes qui ne croient qu'en ce qu'ils vivent dans l'instant* ». Ensuite, un courant d'installation. Ces jeunes-là sont bien intégrés et adaptés à la société telle qu'elle est. Dans l'ensemble, ils sont attachés à des valeurs transcendantes, la plupart du temps à forte dominante religieuse. Leur adaptation « naturelle » à la société n'en fait que rarement des militants.

Deux autres courants traversent cette population : le courant de défense (19 %) qui rassemble ceux qui réagissent, avec virulence parfois, contre ce qui remettrait en cause les valeurs de notre société ; en les caricaturant, on pourrait dire qu'ils sont soit nationalistes, soit traditionalistes, soit les deux en même temps. Il y a enfin le courant de déstabilisation (22 %). Ce sont les jeunes déracinés de notre société : ils ne semblent croire en rien ou ne s'intéresser à rien, mais, la plupart du temps, ils crient famine devant l'absence d'idéaux ou de modèles auxquels se raccrocher.

Les grandes lignes de cette approche sont confirmées par un excellent observateur des transformations de la société française : Alain de Vulpian[5]. Il note que « *la tolérance aux variations individuelles devient plus grande, les relations interpersonnelles sont plus libres, plus ouvertes et témoignent d'un besoin accru de transparence et de richesse affective* ». Il conclut son observation en faisant remarquer que « *ce mouvement général des sensibilités vers plus d'autonomie, plus de fluidité, plus de souplesse, commence à remettre en cause, mais de façon encore timide, la rigidité des institutions et des idéologies* ». Ce mouvement général qui

4. « Les 12-24 ans : 12 millions de jeunes. Quinze styles de vie. Résumé de l'enquête du Centre Communication Avancée. Dossier recherche nº 2 », **Documents Service Adolescence,** Paris, Bayard Presse.
5. « Français, qui êtes-vous ? Des essais et des chiffres », **La documentation française.**

estompe les frontières idéologiques et institutionnelles dans l'ensemble de la société française est particulièrement fort dans les couches les plus jeunes de la société. Il serait abusif de dire que maintenant chacun se fait sa religion, mais il semble sûr que les critères d'appartenance à l'Eglise catholique ou à la foi chrétienne sont aujourd'hui à manier avec beaucoup de doigté.

De fait, la sociologie donne aujourd'hui deux images contrastées de la situation des jeunes par rapport à la foi. Une sociologie qui s'attache aux attitudes constate qu'en matière de politique et de religion « l'héritage fonctionne bien ». D'une génération à l'autre, on observe peu de différence. Toutes les études d'Annick Percheron confirment ce fait[6]. A l'inverse, une sociologie plus sensible aux styles de vie (comme celle à laquelle nous nous sommes référés plus haut) souligne une distance croissante entre la génération des adultes et la génération des jeunes. Elle donne alors l'image de quelques ilôts de croyants perdus dans un océan d'incroyants ; croyants qui ne s'estiment pas en état de siège, incroyants qui n'ont pas tellement envie de se définir par rapport aux croyants : chacun poursuit à sa façon la définition souvent hésitante de son style de vie.

la place vacante de la religion

Si on quitte la sociologie pour une plongée dans l'univers imaginaire des jeunes, une autre vision surgit[7]. Tout se passe comme si, aujourd'hui comme hier, toutes les religions pouvaient commencer avec eux, un peu de la même façon que, comme le dit Françoise Dolto, le tout jeune enfant comprend toutes les langues, qu'à sa naissance, il est avant la division des langues à Babel. Mais en même temps, la figure religieuse originale donnée par Jésus-Christ à l'aventure humaine se lit de plus en plus difficilement dans l'imaginaire des jeunes. Quand on tente de l'explorer, on est conduit en un lieu originaire, lieu-origine qui paraît se moquer des différences sociales, lieu où peu ou prou passe chaque enfant qui abandonne l'enfance pour l'aventure des hommes et des femmes qu'on appelle adultes.

Dans ce mouvement, les grandes énigmes de l'origine apparaissent intactes comme aux premiers jours de l'humanité : comment affronter le fait que

6. « Question de génération », **Le Monde Dimanche**, 15 novembre 1981.
7. « Le galaxie de l'imaginaire. Vingt planètes de jeunes : un mode d'emploi. Dossier recherche nº 3 », **Documents Service Adolescence,** Paris, Bayard-Presse.

la mort est inéluctable ? Que faire de ce pouvoir de tuer et de se tuer qu'on découvre en soi ? Par quelle transgression pouvons-nous être autre chose qu'un maillon de l'espèce humaine ? Que faire de la violence qui semble intrinsèquement liée à toute vie ? Pourquoi la vérité sur l'origine s'avance-t-elle toujours masquée ? Quelle faute est à l'origine de chaque prise d'autonomie ? Il est toujours surprenant de retrouver ces questions posées avec cette puissance et avec cette fraîcheur aux détours de textes imaginaires de jeunes de 13/14 ans. Ils semblent attendre le mythe, la belle figure ou la foi qui viendra soutenir leurs initiations à la vie d'hommes et de femmes.

On dit parfois sous forme de boutade que « le monde commence avec chacun d'eux » ; or cette formule contient une énigmatique vérité : l'attente qui a donné naissance aux religions, les nécessités qui ont poussé poètes ou romanciers à donner un air de beauté au monde, les problématiques qui ont fait surgir des générations de philosophes en quête d'une vérité qui semble les fuir, demeurent intactes. Elles sont enfouies et cachées, mais elles continuent à agir et réclament des réponses.

Pour certains, de fait, la rencontre du Dieu de Jésus-Christ vient nourrir leur recherche et donner forme à leur attente. Pour beaucoup d'autres, la place de la religion reste vacante, une sorte de terrain vague. Si on écoute attentivement des jeunes qui parlent de leur vie, de ce qui compte pour eux, on entend très vite qu'ils disent : j'aime, je n'aime pas, je préfère, je ne préfère pas, j'ai envie, etc. Si on écoute plus attentivement, on entend alors la désignation d'un ailleurs imaginaire, un au-delà de la vie immédiate ; cet ailleurs est indiqué par des mots comme « être libre », « autre chose », « espoir », « une communion », « une chaleur », « un souffle » [8]. Cette « *illusion suffisamment bonne* » [9] leur permet actuellement d'aborder les désillusions de la vie quotidienne. Selon sa sensibilité on est tenté d'y entendre une référence religieuse ou une référence laïque. Mais quelle que soit sa sensibilité, on est obligé de reconnaître que cet ailleurs reste une forme vide, un idéal qui n'est pas enraciné consciemment dans une histoire. Les « belles figures » de l'histoire ressemblent aujourd'hui à ces statues de cathédrales dont les traits s'effacent peu à peu et que seul quelque spécialiste arrive encore à identifier.

8. Montage vidéo réalisé par le mouvement des jeunes ruraux de l'Eure (Octobre 1981).
9. D. W. WINNICOTT, **Jeux et réalités**, Paris, N. R. F.

« quand on parle, il fait clair »

Ce titre d'un livre récent peut nous faire avancer d'un pas dans la mesure où la foi, comme tout phénomène humain, passe par le langage.

Par exemple, voici ce que dit Paul-Jean (16 ans) : « *Finalement, je ne crois pas qu'il y ait un Dieu au-dessus de nous, je refuse tout ce qui est destin, providence. Si je vais à la messe, c'est parce qu'il y a la lecture de l'évangile et ensuite une discussion. Pour moi, la foi c'est une manière d'avoir un idéal. Mon but, c'est d'essayer de créer un monde d'amour (...). Mais je pense que Dieu est une création de l'homme. C'est sécurisant. On a besoin d'avoir une ligne de vie* ». Et Paul-Jean va à la messe tous les dimanches. Qu'a-t-il répondu au sondage du Guide de l'Etudiant ? « Oui, je crois » — parce que la foi en Dieu fait partie de l'adhésion au groupe social des chrétiens ? « Non, je ne crois pas » — comme il le professe quand il essaie de dire sa foi ?

Bruno, à 15 ans, déclare : « *Chaque homme imagine Dieu différemment. Dieu, c'est la somme de ces images, c'est le monde. Je ne crois pas en un Dieu que les individus ou les religions pourraient s'accaparer* ». Déclaration de foi panthéiste, pourrait dire un théologien. Mais le même Bruno est vraiment d'accord avec cette autre affirmation : « *Prendre parti pour l'Evangile, c'est remettre en question le monde, non pas pour le démolir, mais pour le reconstruire meilleur* » [10]. Une déclaration pas éloignée du tout de *Gaudium et Spes.*

Il faudrait aussi citer cette étonnante « création » de Thierry, élève de première à Rodez, texte rédigé précisément au cours d'un week-end d'aumônerie :

« *Lorsque l'homme commença la création de la terre, la terre était un vaste cimetière de libertés, de pots cassés et déboussolés.*

Un vent porteur de chaleur humaine souffla dans les cœurs, balaya toutes les poussières, tous les résidus qu'ils pouvaient contenir, et les balança vers le ciel.

Et l'enfer fut recréé ailleurs ; l'homme pensa que c'était bon. Il y eut des soirs, il y eut des matins. Tous les jours, de sombres tourbillons s'élevaient vers le ciel, et allaient s'écraser à la gueule de Dieu. Dieu vit et pensa que c'était con ; et Dieu se fit homme » [11].

10. « Foi et croyance », **op. cit. supra,** n. 2.
11. « La galaxie de l'imaginaire », **op. cit. supra,** n. 7.

Thierry prend très exactement le contre-pied du texte de la Genèse. Il s'oppose point par point au texte inaugural de la Bible, et malgré, ou à cause même de la forme poétique de son récit, il peut témoigner de son opposition à celui qu'il pense être le Dieu des chrétiens.

Beaucoup d'autres n'explicitent pas cette opposition. « *Il y a tellement d'autres tâches urgentes* », disent-ils. Ou bien : « *Le Christ, oui, il m'a beaucoup apporté à une époque, maintenant c'est dépassé, il faut faire autre chose* ». Autre chose, d'autres tâches : ces jeunes des grandes cités modernes ont le sentiment que le langage chrétien est porté par des voix si faibles qu'elles semblent recouvertes par le bruit de la ville.

La plupart ont-ils la possibilité pratique de se situer devant un ensemble de propositions qui leur permettent d'articuler leur position face à la foi chrétienne ? Est-ce qu'il n'y a pas, alors, quelque chose d'incongru pour les chrétiens à parler de l'athéisme des jeunes ? Athées de quelle foi en Dieu ? Incroyants de quelle croyance ? Agnostiques de quelle sagesse ?

comme une musique

« *Vous parlez de l'esprit de l'Evangile ou de l'Esprit Saint, mais vous devez savoir qu'on ne sait pas ce que c'est ; cela fait cinq ans que nous n'avons pas ouvert un évangile* ». Un quart d'heure avant la fin d'un week-end de formation pour responsables de groupes de cinquièmes, un jeune de 18 ans vient de se lever et il déclare parler ainsi au nom des quarante autres présents. « *Oui*, continue-t-il, *il faut bien vous dire que pour nous, Jésus est un homme important, mais comme Einstein ou le docteur Schweitzer* ». Il est facile d'imaginer la stupeur des adultes qui participaient à cette même session. Ces jeunes viennent de consacrer une part importante de leurs loisirs pour se former. Ils reconnaissent dans la vie de leurs aumôneries quelque chose qui vaut la peine qu'on en prenne soin. Ne seraient-ils animés que d'une admiration ignorante pour l'homme de Nazareth appelé Jésus ? Doit-on parler d'analphabétisme religieux, plus sensible aujourd'hui où ils sont amenés à prendre des responsabilités dans la vie de l'Eglise ?

Plus intéressante serait l'hypothèse qu'ils adhèrent à la foi chrétienne comme ils aiment la musique : ils en reconnaissent les airs et les rythmes, mais sont la plupart du temps incapables d'en déchiffrer les paroles et d'en dire le sens. Combien d'entre eux, par exemple, se sont déplacés pour Bob Marley et le reggae, sans pouvoir traduire un seul mot de ses chansons ? Question d'ambiance, de vibrations, de rythme.

Depuis un moment déjà, cette approche très affective de la religion, cette attente prioritaire de communion mettent l'accent sur le fusionnel et rendent très difficiles toute classification, tout repérage un peu précis. Dès lors, il est facile de voir combien le rituel, l'organisation hiérarchique, le « canon » des Ecritures, les dogmes, les prescriptions morales peuvent devenir complètement étrangers à leurs perspectives. Etrangers, voire étranges pour beaucoup.

Un musicien faisait remarquer que la connivence entre les jeunes et la musique venait peut-être du fait que celle-ci est le lieu du « non-dit ». Sans doute faut-il alors envisager que la religion qu'ils aiment est « une histoire sans parole » : religion sans théo-*logie*, ailleurs qui permet de projeter le meilleur de soi.

impossibles bilans

Traiter du phénomène religieux en France, que ce soit chez les jeunes ou chez les adultes, c'est toujours, à un moment donné, jouer du paradoxe. Il est facile d'accumuler les indices qui montrent que le grand fleuve chrétien rencontre des difficultés de plus en plus grandes à irriguer les générations qui montent.

L'Eglise de France n'a inventé aucune forme nouvelle d'évangélisation des jeunes depuis cinquante ans. Ses grands mouvements ont tous été fondés avant la deuxième guerre mondiale. Les « fiches d'Amiens », fiches de réflexion chrétienne pour les jeunes scolaires ou étudiants, ont été éditées entre 100 et 200.000 exemplaires. Aujourd'hui, il n'existe plus rien d'analogue et les revues qui leur ont succédé atteignent rarement un tirage supérieur à 10.000. Quant aux statistiques concernant les séminaires ou la pratique religieuse, elles sont bien connues.

Ce sont là des indices statistiques. Mais il faudrait témoigner du véritable scandale éprouvé par de très nombreux parents militants devant les orientations de vie choisies par leurs enfants. Il faudrait raconter les difficultés quotidiennes des aumôniers, ou animateurs laïcs, en contact régulier avec des jeunes, pour « faire passer le message », et leur lassitude de ne pouvoir jamais ou presque jamais parler du meilleur de leur foi. Dans le même temps, il faudrait comptabiliser le nombre de jours et de nuits passés par des jeunes dans un monastère ou une maison de retraite, calculer les kilomètres parcourus « pour Dieu » de ces innombrables « marches de jeunes » qui sillonnent les routes de France dès que le printemps se met à refleurir, additionner ces « veillées » et ces « nuits »

passées dans la nature ou dans quelque chapelle isolée aux alentours de Pâques, collectionner les balbutiantes professions de foi qui s'écrivent à l'occasion d'une rencontre ou dans la solitude d'une chambre, soulever le voile pudique dont certains recouvrent leurs engagements pour les droits de l'homme ou leurs insurrections pour la vie, etc.

L'évangile raconte qu'un jour une foule sortait de la ville de Naïm derrière une veuve et son enfant mort. Cette foule allait mettre en terre, avec des chants de deuil, ses promesses de vie, cette « illusion merveilleuse » que la vie triomphe de la mort. A la porte de la ville, sur le point de passer, elle rencontre une autre foule qui vient du dehors et qui suit Jésus. Et ce jour-là, ces deux foules, celle qui allait refermer la pierre sur son attente la plus chère et celle qui suivait Jésus, n'en ont fait plus qu'une seule, formant un seul peuple.

Aujourd'hui, on a parfois l'impression que la porte de Naïm ressemble au passage du Nord-Ouest décrit par Michel Serres. On sait que ce passage est possible, quelques-uns racontent qu'ils ont fait la traversée, mais il est impossible d'en dresser les cartes, tant tel chenal qui semblait praticable vient de se prendre brutalement dans les glaces ; ou, à l'inverse, tant le mur de glace qui semblait infranchissable vient brusquement de révéler une faille qui autorise tous les espoirs.

jean rouy

du scepticisme

Quand il est question de religion, scepticisme est le plus souvent entendu comme synonyme d'incroyance. Ce n'est ni vrai, ni faux. Le propre du scepticisme est d'éviter les classifications et les oppositions tranchées. Rejeter le dogmatisme, c'est penser religion et irréligion hors de toute référence doctrinale et idéologique et aboutir en définitive à une indifférence entre l'une et l'autre. Le sage pyrrhonien ne détermine pas sa conduite par des principes, il jugera selon les temps, les lieux, les circonstances, si sa recherche de la sagesse se fera avec ou sans un comportement religieux. C'est en tout cas ce qu'indiquent les textes de ceux qui, avec et après Montaigne, non seulement ont fait montre d'un scepticisme général, mais encore se sont employés à traiter sceptiquement de la religion. Il vaut sans doute la peine d'interroger ces textes, non pour en tirer des leçons qu'ils ne donnent pas, mais simplement pour y trouver une manière de penser qui n'est pas aujourd'hui des plus familières et pourrait ainsi contribuer à renouveler nos questions.

A la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe se produisit une résurgence remarquable du scepticisme. Or, elle toucha aussi la religion. Il y eut une pensée sceptique du christianisme. Elle eut plusieurs formes et, pour ainsi dire, plusieurs degrés. Dans certains cas, elle servit l'apologétique de la Contre-Réforme, dans d'autres, elle fut prise pour une manifestation plus ou moins déguisée de l'incroyance. Or, cette incroyance-là, si incroyance il y a, car demeure toujours une ambiguïté voulue par les sceptiques eux-mêmes, n'est pas n'importe laquelle. Peut-être même les sceptiques les plus conséquents ont-ils voulu dire que la qualification de religieux ou d'irréligieux n'a pas de sens et se sont-ils efforcés de proposer une manière de voir qui efface cette opposition. Quoi qu'il en soit, on ne pourra jamais essayer d'en juger qu'en analysant, dans les textes des pyrrhoniens de l'époque, la pensée sceptique de la religion.

I

références historiques

Henri Estienne en 1562 publia une traduction latine des *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus. En 1569, Gentian Hervet y ajouta celle des autres traités pour constituer l'œuvre complète. Ces textes étaient les seuls écrits sceptiques conservés et par conséquent, même s'ils ne transmettent pas la véritable pensée de Pyrrhon qui n'a lui-même rien écrit, ils donnaient le seul accès possible au pyrrhonisme. Cette découverte enchanta plusieurs esprits qui vénérèrent le « divin Sextus » et développèrent, à leur tour et à leur façon, un nouveau scepticisme.

l'argument du consentement universel s'effrite

On dit que Montaigne dut découvrir Sextus au moment de la rédaction de l'*Apologie de Raimond Sebond*, en 1575-1576. Mais cette découverte n'aurait pas à elle seule provoqué le développement de la pensée sceptique, si les conditions culturelles n'avaient permis que l'œuvre fût accueillie avec faveur. Le temps était au doute. D'une part, les sciences anciennes, notamment la science aristotélicienne, ne satisfaisaient plus. De Vivès à Gassendi, on vit plus d'un livre s'en prendre aux aristotéliciens, pour conclure qu'on ne sait rien. D'autre part, la découverte des nouveaux continents élargissait le monde et donnait à voir une grande diversité de peuples. Les érudits, héritiers des humanistes, pouvaient ajouter à leur connaissance de la littérature antique celle des récits de voyages pour développer en abondance le dixième trope, ou mode, qu'ils trouvaient dans les *Hypotyposes pyrrhoniennes* : il consiste à faire valoir la variété des règles de conduite, des coutumes, des croyances, des systèmes philosophiques et des opinions, pour amener à la suspension du jugement. Pour s'attaquer à l'idée d'un consentement universel quel qu'il soit, les nouveaux sceptiques avaient là abondante matière.

Or, parce qu'il est l'un des arguments les plus employés pour prouver l'existence de Dieu, critiquer en lui-même le consentement universel semble porter atteinte à l'affirmation de Dieu. Professer le scepticisme est déjà de ce fait suspect d'incroyance et d'impiété. Mais quand on s'emploie, comme La Mothe le Vayer dans un des *Dialogues d'Orasius Tubero*, parus vers 1630, à ruiner le consentement général « Sur le sujet de la Divinité », il paraît impossible de ne pas y lire une expression de l'irréligion.

Pourtant La Mothe le Vayer ne cesse de déclarer chrétienne sa sceptique et dans ce dialogue qui relativise tous les dieux, il affirme qu'entre tous les genres de philosophie celui des sceptiques « *doit être tenu pour le plus approprié à notre vraie Religion, le plus respectueux envers la Divinité, et le plus fidèle interprète de notre Christianisme* », ou encore que l'*époché* — la suspension du jugement — « *a été donnée aux hommes comme un présent du Ciel, pour leur servir de catéchisme à la foi chrétienne* ».

Ses adversaires ont eu beau jeu de le taxer d'hypocrisie, d'autant que dans ses *Dialogues* il se présente masqué sous un pseudonyme et de fausses indications sur l'édition de son livre. Les interprètes récents de sa pensée voient aussi souvent dans ses professions de foi chrétienne une façon de se couvrir et de donner le change. Le jugement est peut-être un peu trop rapide, ou pour mieux dire, entaché d'un dogmatisme incompatible avec le scepticisme précisément. Quoi qu'il en soit de la religion de La Mothe le Vayer lui-même, la question de la sincérité intime des personnes pourrait n'être pas la bonne : n'est-ce pas celle que le scepticisme le plus conséquent se donne pour l'une de ses fins d'effacer ? La religion de Montaigne, de Charron, de La Mothe le Vayer et de plus d'un pyrrhonien, prête à des jugement contradictoires et suscite discussions et controverses. Mais peut-être n'a-t-on pas pris assez garde que le propre de ces pensées est de mettre dans l'embarras, d'empêcher tout jugement catégorique, non seulement au sujet de Dieu même, mais encore à propos de la conviction intime des auteurs.

l'essai de penser l'indifférence

A la même époque, le scepticisme a aussi servi d'outil à une apologétique chrétienne. Jean-Pierre Camus, par exemple, devenu évêque de Belley, publie dans ses *Diversités* (le titre est clairement une référence aux *Essais* de Montaigne) un écrit de jeunesse, son *Essai sceptique*, où la sceptique doit assurément préparer à la foi : puisque rien n'est sûr et qu'en toutes sciences humaines il faut douter, il y a lieu de ne se fier qu'à la seule vérité possible, celle que Dieu lui-même révèle. Dans *La vertu des païens*, un livre écrit à la demande de Richelieu pour contrer les idées de Saint-Cyran, La Mothe le Vayer, qui doit se montrer tout à fait orthodoxe, paraît en recul par rapport à ses *Dialogues* et se rattache plus expressément à cette forme de scepticisme où le doute « s'arrête au pied des autels ». Le critère de discrimination entre un pyrrhonisme authentiquement chrétien et un autre qui ne le serait que d'apparence résiderait donc en définitive dans l'arrêt ou non de l'*époché*, dès qu'il est question de la Divinité et de la foi en elle.

Mais, pour différents qu'ils soient, selon qu'ils acceptent ou refusent une limite à leur propre hardiesse, ces deux scepticismes ne sont certainement pas sans parenté. Ils ont notamment en commun la notion d'indifférence, qui pourtant n'est guère présente chez Sextus. L'*Essai sceptique* de Camus la souligne constamment et les écrits pyrrhoniens suspects d'irréligion la donnent comme une composante essentielle de la sagesse. Pratique surtout, et justement parce qu'elle est pratique et que le scepticisme cherche l'équilibre sage et la sérénité, l'indifférence, que toute recherche d'un savoir certain perturbe, est aussi intellectuelle. Ainsi, même le scepticisme le plus attentif à rester en conformité avec les exigences de la foi n'a pas pour souci fondamental l'orthodoxie et prône souvent un libéralisme doctrinal. Mais aller plus loin que ce pyrrhonisme apologétique qui se limite en somme aux *praeambula fidei*, c'est tâcher d'éviter non seulement la référence aux dogmes, mais encore les qualifications idéologiques. Le sceptique ne se nomme ni athée, ni irréligieux, ni incroyant, car il vise l'indifférence entre théisme et athéisme, religion et irréligion, croyance et incroyance.

Les auteurs sceptiques des années 1600, souvent considérés comme mineurs — sauf évidemment Montaigne — quand ils ne sont pas oubliés, ont eu sans doute une influence plus grande qu'on ne le croit. Bayle à la fin du XVII[e] siècle se souviendra d'eux. Dans le courant qu'on appelle libertin, ils ne se comptent ni parmi les « déistes », ni parmi les « athéistes », et ils se moquent des uns et des autres, de leur dogmatisme et de leurs certitudes inébranlables. L'histoire des idées retient plus volontiers les opinions tranchées, oppose les doctrines, souligne les conflits idéologiques et sait mal interroger des écrivains dont l'une des intentions essentielles est de n'entrer dans aucune des catégories opposables. Les chrétiens quant à eux sont heureux de pouvoir définir clairement dans l'athéisme leur adversaire, de le rendre responsable de tous leurs maux et d'expliquer par lui seul l'incroyance. Encore faudrait-il pour cela que le désintérêt croissant pour la religion soit vu comme une conséquence de la pensée des négateurs de Dieu. Peut-être n'en est-il rien, le désintérêt étant simplement désintérêt, abandon pratique, sourd aux débats entre théologiens et philosophes. Peut-être n'y a-t-il là que pure indifférence. Je ne dis pas que les indifférents ont davantage écouté les sceptiques, qui d'ailleurs n'auraient cure de proposer une doctrine sans se nier. Mais l'indifférence religieuse, trop souvent considérée — à tort — comme une sorte d'athéisme du pauvre, a peut-être avec eux trouvé ses penseurs.

II

de la suspension du jugement

Tous les hommes pensent qu'il y a un Dieu. Telle est l'affirmation qui fonde la preuve de l'existence de Dieu par le consentement universel. Pour la démentir, il suffit au sceptique d'apporter des faits. Faire valoir la « diversité des religions », pour parler comme La Mothe le Vayer, est le moyen privilégié pour combattre cette démonstration. Admettons même que ses partisans aient raison sur le fait, que la croyance en Dieu soit universellement répandue, cela n'empêche pas qu'ils se trompent. A voir la diversité des dieux, personne ne peut penser que chacun croit la même chose. Comme le dit Charron, tout a été divinisé un jour ou l'autre, les choses, les plantes, les animaux, les hommes. Qui verra un rapport quelconque entre Priape et Yahwé, Vénus et l'Eléphant blanc, Allah et l'empereur Auguste ? Et les dieux des grandes religions monothéistes ne sont pas plus compatibles entre eux. Bref, si la croyance universelle existe, elle est absolument équivoque. Au mieux, les hommes ne s'accordent que sur un mot, vide de sens et à référents indéfinis.

contre la prétention à une vérité absolue

Or, cet accord lui-même n'existe pas, il y a des peuples sans Dieu. Par les récits de Champlain ou du jésuite Acosta, par exemple, on en connaît qui ne possèdent même pas dans leur langue le mot « Dieu ». L'athéisme existe de fait. Quand bien même les voyageurs n'auraient pas constaté l'existence de ces hommes qui se passent de Dieu sans en avoir tourment, ni probablement conscience, l'argument du consentement général ne prouverait rien, car il faut toujours supposer l'athéisme possible, tant qu'un inventaire exhaustif des croyances n'a pas été fait. Or, à cause de l'étendue de l'univers et de la variété indéfinie de l'humanité, cet inventaire est impossible. En d'autres lieux, en d'autres temps, voire en un autre monde, l'absence de Dieu peut toujours s'estimer probable. Autrement dit, les partisans de l'argument présentent comme indiscutable un fait qui ne peut jamais être définitivement constaté.

Mais la diversité des religions ne se réduit pas à celle des figures des dieux, elle s'étend aussi à celle des cultes, des morales, des doctrines. C'est dire que la suspension du jugement à laquelle doit amener la variété mise au jour ne porte pas seulement sur le vrai, qu'elle concerne aussi le sens et la valeur de la religion, et plus encore la religion en tant qu'elle se veut *fondatrice* de sens et de valeur. Aucune religion n'honore le même

Dieu, ne présente les mêmes dogmes, mais aucune non plus n'impose les mêmes devoirs et ne guide la vie de la même façon. Les religions proposent tout et le contraire de tout.

Il n'en faut cependant pas conclure contre les religions. S'il apparaît qu'aucun critère décisif n'existe pour permettre de se déterminer catégoriquement pour l'une plutôt que pour l'autre, il n'y en a aucun non plus pour une option entre religion et irréligion. Certes, Charron ou La Mothe le Vayer font l'éloge de l'athéisme — nous verrons pourquoi —, mais ce n'est pas pour s'y rallier. Au contraire, donné parmi les croyances religieuses, l'athéisme n'est, entre les opinions, qu'une opinion. Et le dogmatisme athée ne vaut pas mieux que le dogmatisme théologique.

Voilà peut-être le point sur lequel le scepticisme risque d'être mal entendu. Car l'un des caractères propres à la religion est dans sa prétention à l'absolu. Chacune prétend détenir la vérité première et dernière, se veut principe et fin. Chacune est portée à dire « *Hors de moi point de salut* » et « *Qui n'est pas avec moi est contre moi* ».

Réciproquement, on trouve des athéismes qui, voulant arracher aux religions cette prétention à l'absolu, se l'arrogent en fait. Du moment qu'ils ne consentent pas à l'existence d'un être absolu, par une sorte de choc en retour, ils érigent l'obligation de le nier en nécessité absolue. Pour le croyant, celui qui entre théisme et athéisme ne consent pas à poser un jugement ferme doit être un athée couvert ; et pour l'athée, un croyant de cœur. En matière de religion, il semble que la logique doive être celle du tout ou rien. Et si la suspension du jugement ne souffre qu'une exception, ce sera celle-là. Le dixième mode sceptique, le constat de la diversité, paraît en ce cas insuffisant. On aura beau étaler la variété des religions, le croyant a toujours sa réponse prête : toutes sont vaines, sauf la sienne. Le discours sceptique peut même le servir : en tournant en dérision toutes les religions, il aide à faire valoir celle qui doit être l'unique. D'ailleurs les pyrrhoniens du XVIIe siècle offrent eux-mêmes explicitement cette lecture prudente de leurs propres écrits. Ils n'indiquent que beaucoup plus furtivement — quand ils veulent aller jusque là — qu'il n'y a pas lieu de distinguer leur religion des autres et qu'on doit faire porter sur elle aussi la suspension du jugement.

une hypothèse et son effet d'absolu

Toutefois, pour convaincre parfaitement de cette nécessité ceux qui savent les lire à demi-mot, ils doivent ajouter, aux développements sur la diversité, des considérations qui rejettent l'idée d'exception. La nécessité de ces

considérations supplémentaires semble avoir été perçue au moins par La Mothe le Vayer, qui, dans une seconde édition de son dialogue *Sur la Divinité*, a ajouté un passage à cet égard significatif. Cet ajout a pour fin d'expliquer l'absolu de la vérité religieuse, non comme une propriété constitutive et essentielle de la religion, mais comme un effet produit, un effet de système.

En ce temps où le système copernicien vient bouleverser la représentation du monde, La Mothe le Vayer compare précisément les religions aux systèmes astronomiques. Elles sont dans l'ordre moral ce qu'ils sont dans l'ordre cosmique. Un système céleste nouveau remplace les autres jusqu'à ce qu'il soit renversé à son tour par un autre qui, mieux que lui, « sauve les apparences » du ciel. Un système est ainsi une hypothèse globale toujours provisoire, même si elle dure plusieurs siècles, et dont la vérité ne réside que dans sa capacité explicative du moment. Et « *une religion conçue de la sorte n'est autre chose qu'un système particulier, qui rend raison des phénomènes moraux et de toutes les apparences de notre douteuse Ethique* ». Elle est appelée à disparaître « *s'il se trouvait quelqu'un qui eût l'imagination meilleure que ses devanciers pour établir de nouveaux fondements ou hypothèses, qui expliquassent plus facilement tout ce qui se passe parmi les hommes* ».

De cette façon, le caractère d'absolu de la vérité d'une religion ne vient pas de ce que cette vérité est effectivement transcendante. Il tient à son caractère unique et global d'hypothèse la plus pertinente, reçue sans examen par ses croyants jusqu'à les conduire parfois au fanatisme. Mais ce n'est qu'une hypothèse et son effet d'absolu sur les esprits des fidèles n'empêche en rien sa relativité historique. Au contraire, l'absolu s'explique à partir du relatif, et non l'inverse. Charron auparavant avait observé que toute religion s'édifie sur les dépouilles de la précédente « *comme la Judaïque a fait à la Gentille et Egyptienne, la Chrétienne à la Judaïque, et la Mahométane à la Judaïque et Chrétienne ensemble* ». La Mothe le Vayer va au-delà de l'observation pour tenter d'en rendre raison, pour expliquer à la fois pourquoi et comment les religions sont diverses et pourquoi et comment chacune d'elles s'estime l'unique et la seule vraie.

Mais on est certainement fondé d'affirmer que l'absence de religion, ou tout au moins l'athéisme dogmatique, est également un système, une hypothèse explicative, ni plus ni moins fondée que les hypothèses religieuses, puisque les textes sceptiques le mettent comme elles et avec elles au rang des opinions. Si l'athéisme constaté ruine la preuve de Dieu par le consentement universel, réciproquement l'existence patente des

croyances confond les certitudes athées. Pour le sceptique, la suspension du jugement est requise entre les diverses religions, elle l'est aussi entre religion et irréligion. En cette matière pas plus qu'en toute autre, il ne pose d'affirmation catégorique : « *Des choses les plus sûres, la plus sûre est de douter* », dit un proverbe espagnol par lequel La Mothe le Vayer conclut justement son dialogue *Sur la Divinité.*

III

de l'appartenance

Ne pas juger n'implique pas absence d'opinion. Au contraire, la suspension du jugement est même la condition de l'opinion juste, celle qui ne peut être et ne doit rester qu'opinion. C'est parce qu'il ne juge pas que le sage sceptique doit précisément se faire à chaque instant une opinion pratique. Pour vivre, il lui faut estimer les conditions et les circonstances de la vie. Il existe des facteurs sociaux, politiques, économiques, culturels, dont non seulement il faut tenir compte, mais plus encore sur lesquels il faut s'appuyer pour conquérir et acquérir sa propre liberté d'autonomie.

conformité pratique contre adhésion doctrinale

Or, la religion est aussi l'un de ces facteurs. Le fait religieux existe. Une chose est de le juger vrai ou faux, bon ou mauvais, une autre est de le considérer comme un donné auquel aucune existence concrète ne peut éviter de se confronter, que ce soit pour le faire sien ou pour s'en défaire. « *Nous sommes Chrétiens à même titre que nous sommes Périgourdins ou Allemands* », écrit Montaigne. Et son disciple Charron renchérit : « *Nous sommes circoncis, baptisés, Juifs, Mahométans, Chrétiens, avant que nous sachions que nous sommes hommes* ». Un pyrrhonien français du XVIIe siècle ne fera jamais qu'il ne soit né chrétien, comme il est né dans son époque, sa province, sa famille, comme il serait né animiste, polythéiste, bouddhiste ou musulman ailleurs. S'il se refuse à poser un jugement sur sa propre religion, il ne peut nier son appartenance concrète à elle dans les déterminations pratiques de la vie.

A peu près tous les sceptiques du XVIIe siècle se conforment aux exigences institutionnelles du christianisme, à ses règles morales comme à ses prescriptions cultuelles. Et même souvent ils recommandent aux autres d'y être fidèles. C'est de la distorsion entre leur indifférence doctrinale et leur conduite sociologiquement conformiste qu'est née l'accusation d'hypo-

crisie ou de double jeu : ils font ce qu'ils ne croient pas, pour préserver leur tranquillité, pour ne pas avoir à souffrir les tracas que l'époque, c'est-à-dire les pouvoirs autant civils que religieux, réserve à ceux qui mettent en cause la religion. L'accusation n'est tout à fait exacte qu'en ce qui concerne la tranquillité, qu'on désignerait plus précisément — on le verra — dans les termes d'absence de trouble, de sérénité de l'âme, mais elle tombe à faux quand elle dénonce une distorsion là où justement les sceptiques l'abolissent. Car c'est un point de vue dogmatique de prétendre que l'adhésion à une doctrine vraie commande une conduite juste et qu'on n'a qu'une pratique d'apparence et de façade lorsqu'on suspend son jugement à l'égard de la vérité religieuse.

Le sceptique répond très exactement le contraire : s'il n'est pas assuré doctrinalement, si toute dogmatique religieuse est incertaine, il ne reste précisément pour s'affirmer chrétien que la conformité à la conduite prescrite. C'est le sens même de l'opposition entre savoir et croire que le pyrrhonisme pousse à son extrême. Si croire n'est jamais de quelque façon savoir, aucune définition conceptuelle, aucune référence idéologique ne peuvent déterminer une conduite, ni même y contribuer. La foi que les sceptiques ne cessent d'affirmer — faussement, disent leurs adversaires — est un croire sans aucune croyance. Elle ne s'évalue jamais selon l'acquiescement intellectuel à ces objets de croyance, mais selon la rectitude d'un comportement.

En somme, pour reconnaître la foi, le scepticisme substitue un critère de fidélité pratique à celui d'une conformité de pensée aux vérités à croire. Descartes a un jour défini sa religion comme celle du roi et de sa nourrice ; les pyrrhoniens, ses contemporains, ne parlent guère autrement que lui sur ce point. Ils doivent compter avec ce qu'ils ont reçu en héritage dès le berceau pour régler leur conduite. Et ils font en sorte d'appartenir délibérément à ce à quoi ils appartiennent toujours déjà avant de l'avoir voulu.

une logique du divers et du relatif

Rien n'est plus clair et le reproche de fourberie qu'on leur a fait, c'est-à-dire de dissimuler sous l'apparence de fidélité chrétienne des convictions contraires, est sans doute inexact et injuste, puisqu'en fait ils ne dissimulent rien, et vivent la religion comme ils la disent. Ils disent l'impossibilité de se faire une conviction par jugement, en déduisent très logiquement et explicitement que la seule façon de pouvoir se déclarer religieux, c'est de montrer son appartenance visible à une religion. Ils

démasquent ainsi l'illusion de ceux qui pensent appartenir à une religion parce qu'ils adhèrent à la vérité qu'elle enseigne, alors qu'ils adhèrent à cette vérité parce qu'ils appartiennent à cette religion : « *Nous croyons toujours faire avec raison et justice, ce que nous faisons par usage et imitation* ». Cette pensée s'applique à la religion comme au reste ; mais pour l'appliquer mieux, changeons-en quelque peu les termes : nous croyons toujours faire au nom de la vérité religieuse, ce que nous faisons par appartenance à une religion.

Mais le soupçon d'irréligion ne serait-il pas mal formulé plutôt que mal fondé ? Les adversaires du scepticisme dénoncent comme réelle une irréligion possible. On ne peut dire fausse ou absente la religion des sceptiques qui expriment tout haut ce que beaucoup de pratiquants au fond pensent tout bas, ou plutôt ne pensent pas du tout. Retirons des églises, surtout à l'époque où ce pyrrhonisme est paru, tous ceux qui sont catholiques uniquement par tradition et il est probable qu'elles se videront considérablement. « La religion d'appartenance » est en fait celle de beaucoup et le seul tort des pyrrhoniens serait de penser cette religion que la plupart vivent sans la penser. Mais, la pensant, ils dévoilent ce que personne d'autre ne peut ou n'ose encore envisager, que Dieu et les religions n'ont aucune nécessité absolue. Nés ailleurs, par exemple dans une nation où les voyageurs n'ont relevé aucune référence à une divinité, ceux qui sont ici chrétiens par naissance et coutume seraient là-bas tout aussi simplement sans religion. Cette considération de l'ailleurs n'est-elle pas une manière de voir un futur possible ?

En tout cas, le credo ne fonde pas l'appartenance, c'est l'appartenance qui implique l'acceptation toute pratique d'un credo, ni plus vrai ni plus faux qu'un autre, ni meilleur ni pire qu'un autre. A autre appartenance, autre credo, et même, pour ainsi dire, un credo sans aucune croyance religieuse, qu'il n'est pas interdit d'entrevoir dans une société qui se sera davantage sécularisée.

La « logique » interne du scepticisme apparaît ainsi très nette. Parti d'une considération de la diversité des religions pour conduire à la suspension du jugement, il demeure constamment dans cette pensée du divers. Eliminé le doctrinal, il ne reste à chacun pour se déclarer croyant que la raison d'appartenance et c'est en somme une raison du pluriel : la religion est toujours déterminée par les temps et les lieux. De cette façon, le scepticisme quand il le dit, comme nous l'avons vu, mais aussi quand il ne le dit pas, ne cesse de laisser entendre que la volonté d'une religion à être l'unique et celle de tous, est toujours un effet, et sans doute un méfait, de la prééminence qu'elle accorde à la doctrine.

IV

de la sagesse

La critique de la religion n'est pas le but du scepticisme. Sa fin, qu'il définit au XVII[e] siècle par un décalque des mots grecs : ataraxie, apathie, métriopathie, etc., est l'absence de trouble et d'affections, la maîtrise des passions, en un mot la sagesse, une vie dans l'équilibre et la sérénité. La religion n'est ouvertement mise en cause que dans la mesure où elle est facteur de trouble en apportant avec elle le désir inextinguible, l'angoisse, l'insatisfaction. C'est le cas lorsqu'elle se définit comme le lieu de la vérité infinie. Dès lors, il n'est plus pour l'âme de repos. L'inquiétude l'habite, car elle n'a de cesse de chercher ce qu'elle n'atteindra pas. Hantée par cette vérité plus grande qu'elle, elle a aussi pour tourment perpétuel de tâcher d'en convaincre les autres. Toute passion est de soi excessive, et la passion de la vérité non moins qu'une autre, mais avec la religion elle devient pour ainsi dire l'excès de l'excès, parce qu'elle est la passion de la vérité *absolue.*

du bon usage de l'athéisme

La négation absolue est, elle aussi, excessive. L'irréligion ou l'athéisme, s'ils s'en prennent à la vérité religieuse, sont portés par une passion contraire mais analogue. Pour combattre son absolu, ils sont mus par un emportement absolu. Et de même que le croyant poussé par la force de la vérité dont il se targue se fait prosélyte, l'irréligieux s'emploie à convaincre de sa propre conviction. A un fanatisme répond un autre fanatisme. Quoique leurs vérités soient contraires, ils sont néanmoins l'un et l'autre des possédés de la vérité. Cet état de possession est l'empêchement majeur de la vie sage. Tout combat pour la vérité se tourne en définitive en combat contre la sagesse.

C'est pourquoi, lorsqu'ils louent l'athéisme, les sceptiques ne vantent pas une anti-religion militante, qui tombe dans le travers même de ce qu'elle combat. L'athéisme qu'ils agréent n'est que de simple abandon ; il délaisse les certitudes enivrantes, acquiesce aux limites de la condition humaine et n'a pas le front de s'en vanter en en faisant un idéal proposable. Celui-là seul qui en somme n'a pas l'athéisme pour fin, mais l'humanité simplement humaine, peut témoigner de la force et de l'égalité d'âme qui sont celles du sage. « *Cette espèce d'athéisme,* reconnaît Charron dans *Les trois vérités, ne peut loger qu'en une âme extrêmement forte et hardie* ». De même, quand La Mothe le Vayer se réfère à Bacon pour y lire un

éloge de l'athéisme, il s'agit de celui qui tempère tout excès, qui, dit-il, laisse à l'homme « *le sens, la philosophie, la piété naturelle, les lois, la réputation, et tout ce qui peut servir de guide à la vertu* » ; c'est pourquoi, commente-t-il en outre, « *les temps inclinés à l'athéisme, comme le temps d'Auguste César, et le nôtre propre en quelques contrées, ont été temps civils et le sont encore, là où la superstition a été la confusion de plusieurs Etats* ».

Malgré ces éloges, les sceptiques ne font pas profession explicite d'athéisme, puisqu'ils ont garde de ne faire profession de quoi que ce soit. Professer l'athéisme serait entrer nécessairement peu ou prou — mais peu serait déjà trop — dans l'irréligion militante qu'ils rejettent comme perturbatrice de la quête de la sagesse. En fait ils n'ont pas besoin de s'affirmer comme athées ou irréligieux pour exclure la religion passionnée, puisqu'il est possible d'avoir une religion dépassionnée, défaite, pourrait-on dire, de l'*hybris* de la vérité transcendante, cette sorte d'exaltation de l'esprit qui entraîne tout avec elle. Un choix entre religion et irréligion n'est pas fondamental, l'important est le rejet de tout facteur de trouble de l'esprit et de l'existence.

ce n'est pas la religion qui rend sage

Il y a au moins un motif de préférer la religion sceptique à une sereine absence de religion, même si celle-ci est autant capable de conduire à la paix de l'âme : c'est que pour l'époque ce choix est la solution la moins coûteuse. Un principe d'économie joue. S'il est vrai qu'en soi cet athéisme est autant, et peut-être plus, ordonné à la sagesse qu'une religion dépouillée de tout ce qui la porte à l'excès, il est non moins vrai que, dans ce temps de chrétienté encore régnante, il demande plus d'énergie, le courage et la hardiesse dont parle Charron. Or, cette dépense plus grande n'en vaut certainement pas la peine. Si en droit l'athéisme procure la sérénité du sage, en fait, à cause des circonstances historiques et culturelles, il entraîne un accaparement de l'esprit inutile et même préjudiciable. Le propos du scepticisme n'est pas le débat théologique, et le moyen le plus simple et le moins risqué de l'esquiver à cette époque est de ne pas dénier son appartenance religieuse.

Cioran écrit dans *Ecartèlement* : « *Qui dit sagesse ne dit jamais sagesse* chrétienne, *pour le motif que cela n'a existé, ni n'existera...* ». Les sceptiques n'ont pas pensé autrement : la religion pour eux ne peut pas être principe de sagesse. Ce n'est pas la religion qui rend sage. Pas plus qu'une autre vérité, une autre source de croyances, une autre idéologie, elle ne

peut ni ne doit gouverner l'existence, la fonder et lui donner sa fin. Mais dans sa vie concrète, le sceptique trouve la religion de sa naissance et doit, pour ainsi dire, s'arranger avec elle, instituer avec elle un rapport tel qu'elle ne fasse pas pâtir la sagesse. Et il y a pour ce faire plus d'une solution, dont aucune ne doit être privilégiée. Au sage de trouver la sienne comme il l'entend, selon les circonstances, les temps et les lieux. On peut seulement dire qu'il n'entrera ni dans une religion de l'enthousiasme infini, ni dans une irréligion forcenée. *Noli altum sapere*, c'est la devise inscrite en tête du dialogue d'Orasius Tubero *Sur la Divinité.*

Que conclure ? Peut-être rien. Peut-être seulement laisser en suspens devant la pensée sceptique. A chacun d'entendre ce qu'il peut et veut y entendre, car le pyrrhonisme n'enseigne rien. Mais commencer de lui prêter l'oreille a sans doute un effet interrogatif. Pourquoi, se dira l'incroyant, prendre à cœur l'athéisme ? S'acharner à lui trouver des raisons, ou même simplement vouloir catégoriquement l'affirmer, c'est commencer à perdre sens. Le véritable incroyant n'est-il pas celui qui parvient à ignorer son incroyance et qui par conséquent, en matière de religion, sera muet ou, pour mieux dire en usant d'un terme sceptique, atteindra la parfaite aphasie ? Quant au croyant — c'est-à-dire, en nos contrées, le chrétien —, ose-t-il penser vraiment ce qu'il vit pratiquement ? Qui sait s'il ne vit pas sa religion en toute relativité, quand bien même il continue à la coiffer d'un discours de l'absolu.

joseph beaude

CENTRE THOMAS MORE 1982

TABLE RONDE :

De la figuration des dieux aux catégories de l'image, de l'imaginaire et de l'imagination (G. DAGRON, E. LEVINAS, J. C. SCHMITT, Ch. MALAMOUD, S. MILIKIAN, J. P. VERNANT) 24-25 avril 1982

SESSIONS :

11 : Ethnie, Tribalisme et Etat en Afrique (E. M'BOKOLO) 20-21 mars 1982

12 : Ecologie, Ruralité, Religion (B. HERVIEU et D. HERVIEU-LEGER) 20-21 mars 1982

13 : Complexité et variations de la cellule familiale aujourd'hui (M. CHAUVIERE, A. PITROU et M. TACHON) 27-28 mars 1982

14 : Initiation à l'analyse sémiotique des textes (M.-C. GIROUD, J. C. GIROUD, L. PANIER, F. GENUYT) 30 mars - 3 avril 1982

15 : Politique et religion au XXe siècle : Le cas de l'Islam (J. VERNANT) 22-23 mai 1982

16 : L'Evangile de Marc : « Secret messianique » ou erreur sur la personne (J. CAZEAUX) 22-23 mai 1982

17 : Un mythe littéraire et musical : Don Juan (J. MASSIN) 29-30 mai 1982

18 : Réforme des collectivités locales et travail social (G. GONTCHAROFF) 12-13 Juin 1982

Pour tous renseignements : Centre Thomas More, B. P. 105, 69210 L'Arbresle
Tél. : (74) 01.01.03

un athéisme rationaliste

La forme d'athéisme qui se veut rationaliste ne trouve Dieu ni dans le monde, ni dans le cœur de l'homme, ni dans la Bible. Il fait confiance à la science, mais il n'est pas scientiste parce qu'il sait qu'existe un domaine non-rationnel, subjectif, irréfutable, mais incommunicable. Il n'est pas sans humanité puisqu'il s'efforce d'instituer la rationalité dans les rapports sociaux ; et sa morale — c'est un fait nouveau — peut rencontrer celle du croyant sur le terrain des engagements. L'opposition demeure sur le plan des idées. Le rationaliste trouve ses joies dans l'art et dans la fraternité, tient l'au-delà pour une chimère et s'attache à vivre sans haine et sans peur.

Une profession de foi est normale pour un croyant. Mais pourquoi en demander une à qui se déclare étranger à la foi ? L'athéisme rationaliste n'est ni une croyance ni un système, c'est une méthode. Assurément il repose sur des bases qui ne sont pas toutes rationnelles ; une attitude humaine est forcément complexe, elle comporte des éléments héréditaires et des éléments affectifs ; mais ces éléments eux-mêmes sont tenus pour des faits qu'il faut s'efforcer de considérer objectivement.

Je ne peux donner ici que quelques lignes directrices de ma pensée et de mon action — pensée sans cesse remise en cause, action qui doit être plus constante, mais pour des raisons pragmatiques.

Certains pensent qu'on a toujours foi en quelque chose. Mais il faut distinguer la foi de la confiance. Si on a confiance dans la solidité éprouvée d'une échelle ou d'un ami, d'une technique ou d'un raisonnement, ce n'est pas affaire de foi. Ainsi on ne peut pas dire que l'athéisme rationaliste a foi en la science ; il a dépassé l'attitude scientiste, il ne croit pas que la science a réponse à tout. Certains problèmes lui échappent : non pas que les méthodes scientifiques ne puissent s'appliquer à l'irrationnel, dont le domaine est pourtant réduit, mais parce que les choix de l'homme, fussent-ils largment éclairés, dépendent finalement d'une subjectivité irréductible. Surtout, si le non-rationnel, d'ordre affectif ou physiologique, peut être un objet de science — et ici le domaine est très large —, il ne fournira jamais la base d'un système.

jacqueline marchand

ni le monde, ni l'homme, ni la bible n'imposent l'existence de dieu

C'est pourquoi le « questionnement sur Dieu » paraît au rationaliste dépourvu d'intérêt. Les hommes en débattent depuis tant de siècles, sans que leur recherche apporte d'autre conviction qu'intuitive ou affective ! Libre à ceux que ce débat passionne de s'y plonger ! Mais quand il s'agit de découvrir la clé d'un système du monde — domaine où nos ignorances sont multiples, voire infinies —, j'incline, pour mon compte, vers une explication non créationiste, concevant l'univers (et non notre petite planète) comme éternel, dans le passé et dans l'avenir : cela me paraît plus rationnel que de supposer une création, car la création implique un créateur qu'on imagine éternel, et on est entraîné vers un dualisme que toute notre expérience dément. L'homme n'est pas distinct du monde, il n'est ni double ni dominé par un « tout autre », il est partie d'un ensemble. Toutes ces affirmations d'ailleurs sont du domaine de l'hypothèse, « dans l'état actuel de nos connaissances », comme il faut toujours le rappeler.

Et certes, j'ai bien de l'audace de dire « nos connaissances », et d'assimiler mon très mince bagage à l'ensemble des connaissances de mon temps. Le dernier des astrophysiciens me renverrait à mon aune. Le respect de la science doit rendre modeste. Il y a encore une autre conclusion à tirer de cette remarque : toute explication d'ensemble est fragile, il faut commencer par raffermir les bases. Langevin disait que l'homme actuel est par rapport à son développement comme un enfant de quatre ans comparé à un adulte : si c'est vrai, nous avons du temps devant nous.

Le « questionnement sur Dieu » serait-il justifié par l'angoisse existentielle, dont le monde actuel nous présente de multiples aspects ? Serait-il une donnée impérative de notre monde intérieur ? C'est assurément le cas pour beaucoup de croyants. Quelques-uns sans doute ont la religion du vieil Horace, et peu importe qu'il ait été polythéiste, Corneille ne l'était pas :

« La prudence des dieux autrement en dispose ;
Sur leur ordre éternel mon esprit se repose... »

Mais il n'y a pas lieu de s'étonner qu'en présence des drames et des misères de ce monde, l'inquiétude et l'angoisse ravagent les esprits les plus généreux. Là aussi, nous nous heurtons à un très vieux débat : le problème du mal n'a jamais reçu de solution. Il est facile de dire qu'il

dépasse notre entendement, le rationaliste préfère dire — trouve plus rationnel de dire — que le problème n'a pas à être posé : « *La seule excuse de Dieu, c'est qu'il n'existe pas* », disait Stendhal.

Ce Dieu, que je ne vois nulle part dans le monde, faut-il aller le chercher dans la Bible ? La Bible est un grand livre, mais c'est un livre humain, objet de critique historique. Une présence surnaturelle — et je parle des évangiles autant que de l'Ancien Testament — n'y est pas plus crédible que dans l'Iliade. On peut y chercher le témoignage d'un certain progrès moral : la morale des prophètes est certainement supérieure à celle du Pentateuque. Mais les évangiles eux-mêmes témoignent de plusieurs morales, prêchant tantôt la douceur et tantôt la violence, tantôt l'amour du prochain et tantôt le mépris de la famille — comme il est naturel d'ailleurs dans une œuvre complexe, élaborée dans le temps, avec des interpolations successives. On y retrouve les tâtonnements humains, avec leurs grandeurs et leurs faiblesses, mais rien qui soit supérieur à l'humanité.

Pourtant beaucoup de nos contemporains, et parmi eux de fort estimables, sentent cette présence divine dans la Bible. C'est leur affaire. J'aurais horreur d'une doctrine, d'un système, d'un régime qui imposeraient ici une contrainte, en quelque sens d'ailleurs qu'elle s'exerçât. Mais je pense que cette conviction d'une présence divine, aussi bien dans la Bible que dans le cœur des hommes ou le spectacle du monde, est toute subjective, c'est-à-dire à la fois irréfutable et incommunicable.

la rationalité dans la science et dans la morale

La science au contraire est rationnelle, donc à chaque instant réfutable et améliorable, et aussi communicable. Le rationalisme scientifique a fait ses preuves en mathématiques, en physique, en biologie, en médecine, en technologie..., et il les a imposées souvent dans le passé contre les doctrines des Eglises, singulièrement du catholicisme, puisque nous sommes en France. On peut lui faire confiance dans tous ces domaines qui ne sont pas sans influencer notre manière de vivre ; souvent, et de plus en plus, les religions en conviennent aujourd'hui. Des savants authentiques sont aussi d'authentiques croyants. Je ne me charge pas d'expliquer comment la chose est possible ; j'y vois un progrès de la rationalité, libre à d'autres d'y voir un progrès de la foi.

Mais je ferais bien des réserves sur l'affirmation selon laquelle l'athéisme rationaliste imprègnerait de plus en plus notre culture, nos modes de pensée et de vie. Je voudrais bien qu'il en fût ainsi ! En

fait, on constate que la plupart de nos contemporains limitent l'impact scientifique au champ des techniques qui dominent effectivement leurs vies. Ils usent de l'électricité, de la radio, de la télévision, de l'informatique, mais bien peu savent comment tout ce matériel fonctionne ; et dès qu'un accroc intervient, ils se réfugient dans l'irrationnel. Cela va du coup de pied dans le poste de radio à la consultation du guérisseur, et de l'amulette vaguement hindoue à la médaille bénie à Lourdes. Certes ces déviations funestes peuvent n'avoir rien à faire avec une foi sérieuse et consciente ; mais si la contamination ne gagnait pas beaucoup d'esprits, pourquoi tant de voyants et de voyantes prendraient-ils la peine de souligner que leurs pratiques ne sont pas contraires à l'enseignement de l'Eglise ? Je sais bien que les plus rationalistes d'entre nous ont parfois leur petit coin d'irrationnel : couleur favorite ou passion du loto, bijou de famille, horreur de l'appareil photographique, choix d'une place à la bibliothèque... Rien de grave tant qu'on en a conscience, et tant que cela ne tourne pas au système. Ces menus détails sont pourtant à ranger parmi les faiblesses humaines ; en cas de crise sentimentale ou psychologique, ils peuvent mener loin.

Beaucoup plus sérieux est le domaine de la morale. Voici longtemps que l'on accuse l'athée de faire disparaître la morale avec la notion de Dieu : « *Si Dieu n'existe pas, tout est permis* » ; et de là, on passe facilement à la ruine de toute société. Comme, dans la pratique, les athées ne sont ni plus menteurs, ni plus voleurs, ni plus égoïstes que les autres, ainsi que le remarque Diderot [1], on les accuse d'inconséquence : c'est le seul moyen de ne pas leur refuser toute estime. Mais la morale n'est pas affaire de châtiment ni de récompense ; à un certain niveau, les croyants le savent bien. Les athées pensent que la mort est un terme absolu pour l'homme, et nul n'a jamais pu prouver le contraire. Ils ne conçoivent l'homme que dans la société, et alors la vie intérieure devient inséparable des rapports sociaux. Il y a une forme rationnelle de ces rapports : il est sans doute plus raisonnable pour les peuples de s'entendre que de se massacrer, pour les individus de s'aimer, au moins de se supporter les uns les autres que de vivre dans un climat de haine et d'envie. La notion de justice se dégage très bien de l'analyse des rapports sociaux : on n'imagine pas qu'une société puisse durer, si elle érigeait en principe le vol et le mensonge. Le menteur ne peut se faire croire que s'il existe des gens sincères, le vol implique un volé autant qu'un voleur, et se donne de plus le masque de la charité ou de la puissance organisatrice. La

1. DIDEROT, **Entretien d'un philosophe avec la maréchale,** 1776.

justice, au contraire, repose sur la pratique de la vérité d'abord, de l'intérêt général ensuite, et elle ne se limite d'ailleurs pas aux rouages d'une machine productive et distributrice. On peut aimer les hommes par solidarité, par besoin d'affection, d'harmonie, sans que la notion de Dieu joue le moindre rôle dans cet amour.

Certes la morale a des aspects multiples, elle est changeante selon les temps et les lieux : « *Il n'est rien en somme si extrême,* dit Montaigne, *qui ne se trouve reçu par l'usage de quelque nation* » [2]. Mais une société qui n'est pas capable de se forger une morale est une société condamnée. Encore faut-il que cette morale soit susceptible d'évoluer et ne s'obstine pas à maintenir des tabous que les progrès de la biologie ou la transformation des rapports sociaux rendent dérisoires ou dangereux : je pense, par exemple, à l'avortement et à la contraception. C'est notre problème aujourd'hui. Mais il y en a bien d'autres : la morale du travail n'a-t-elle pas considérablement changé depuis le milieu du XIXe siècle, et n'est-elle pas encore en pleine évolution ?

Il est rationnel de refuser tout dogmatisme, de peser le pour et le contre, et notre affectivité pas plus que notre raison ne peut rester manichéenne. Les idées et les hommes que nous aimons sont rarement assez simples pour qu'il ne reste pas en eux quelque aspect ou quelque tendance regrettable ; on peut d'autre part condamner certains actes, certaines doctrines, sans écraser les hommes qui en répondent. La raison elle-même, quand elle élabore un système ou une théorie, doit être prête à y renoncer pour une raison plus complète, embrassant système ou théorie d'un jour dans un nouvel ensemble qui les dépasse et sera dépassé à son tour.

Mais dans le domaine de l'action il faut choisir et prendre un engagement total. Longtemps ce choix fut facile pour le rationaliste dont la morale exigeait la recherche de la justice sociale et de l'égalité entre les hommes : il voyait le curé soutenir le château, l'évêque appuyer le prince ; le croyant qui choisissait le parti des humbles, selon son Evangile, et s'écartait de cet Evangile quand il doutait qu'il fût fatal de rencontrer toujours des pauvres parmi nous, était traité comme un marginal, voire comme un suspect. Aujourd'hui que Mgr Lefebvre est devenu minoritaire et que beaucoup de chrétiens sont « engagés à gauche », le problème a changé d'aspect. Que ce soit la foi ou le rationalisme qui soustende l'action contre la misère et contre la guerre importe peu en pratique ;

2. **MONTAIGNE, Apologie de Raimond Sebond.**

il arrive de plus en plus souvent qu'une morale athée et une morale chrétienne se rejoignent, sur le plan syndical par exemple, mais ailleurs aussi.

surpris par la beauté, mais cette surprise ne vient pas du ciel

Pourtant la différence qui demeure sur le plan des idées se retrouve encore sur le plan de l'art où certains veulent voir la plus éclatante révélation de Dieu dans le monde et parmi les hommes. Ils pensent avec Baudelaire que l'art est cette présence divine, et que

> « *C'est vraiment, Seigneur, le meilleur témoignage*
> *Que nous puissions donner de notre dignité,*
> *Que cet ardent sanglot qui roule d'âge en âge*
> *Et vient mourir au bord de votre éternité.* »

Ces vers sont beaux, aussi beaux que ceux d'Horace qui évoque le crime des hommes, incapables de permettre que Jupiter dépose sa foudre ; aussi beaux que ceux de Milton aveugle, qui se repose, au milieu de ce monde sombre et sauvage, sur la simple attente du Seigneur [3]. Pour moi, cette beauté, à laquelle je suis très sensible, ne dépend nullement de la pensée qu'elle exprime. Je ne crois pas que Jupiter nous menace de sa foudre, ni que le Seigneur viendra pour qui sait l'attendre, ni que les chefs-d'œuvre de l'art soient une preuve de la dignité humaine en hommage à l'éternité. Certes, nous ne sommes pas tous capables de peindre le plafond de la Sixtine, ni de composer la Neuvième Symphonie. Mais si ces grandes œuvres, et bien d'autres, nous élèvent au-dessus de nous-mêmes, elles ne nous élèvent pas au-dessus de l'homme ; ce sont des hommes qui les ont mises au jour, des hommes avec leurs faiblesses et leur grandeur — des hommes capables de concevoir Prométhée, dieu foudroyé parmi les dieux. Si je regarde avec bonheur les vitraux de la cathédrale de Chartres, ce n'est pas parce que j'y vois Melchisédech, qui n'a « *ni commencement de jour ni fin de vie* », c'est parce que l'harmonie des couleurs, des lignes et de la lumière témoigne de l'œuvre des hommes et console de leurs bassesses.

Un tel rationalisme, on le voit, n'a rien de desséchant et ne prive d'aucune des joies de la communion humaine. Mais l'histoire des peuples aussi bien que l'expérience personnelle ont montré les impasses d'une vie

3. BAUDELAIRE, **Les Phares** ; HORACE, **Ode au vaisseau de Virgile** ; MILTON, sonnet **On his blindness**.

fondée sur l'au-delà, qu'on en attende la fin de cette vallée de larmes ou que l'on compte sur lui pour donner un sens à la vie d'ici-bas. Non qu'il faille nier que d'aucuns y aient trouvé leur bonheur ! Mais enfin, c'est la médecine et non la foi qui empêche les nouveaux-nés de mourir dans leur première année de vie, comme c'était le cas au temps de mon arrière-grand-mère ; et le médecin croyant n'y réussit ni mieux ni plus mal que l'athée. Je souscrirais volontiers à ces paroles de Pierre Vidal-Naquet : « *L'athéisme c'est, en effet, une liberté. Une disponibilité permanente d'esprit. Ce qui doit être la marque de l'athéisme, c'est d'être en éveil. Je trouve donc absolument nécessaire l'existence de revues rationalistes, mais je ne voudrais pas d'institution d'Etat rationaliste, on entrerait alors dans le problème de l'athéisme d'Etat. La fonction historique de l'athéisme, depuis qu'il existe, ça a été la mise en question, l'éveil, le fait de regarder le monde d'une façon telle qu'il soit susceptible d'accueillir la surprise sans que cette surprise vienne du ciel : c'est ça la valeur essentielle de l'athéisme* » [4].

Un rationaliste ne borne pas d'avance les conquêtes de la science ; il les remet sans cesse en cause. Il constate que l'homme est plus près de la bête que de l'ange, et il tente d'améliorer la bête. Il essaie — sachant qu'il n'y arrivera pas toujours — de mener rationnellement sa pensée et sa vie. Il a conscience de ses ignorances et de ses faiblesses, mais aussi des grandes choses que les hommes ont faites, et de sa solidarité avec la communauté humaine. A compter sur l'homme et exclusivement sur l'homme, il s'habitue à vivre sans peur. L'athéisme humaniste est sensible à toutes les souffrances, mais dans le cheminement de l'individu, il est une école de sérénité.

jacqueline marchand

4. Pierre VIDAL-NAQUET, « Athée de tous les dieux », **Le Fou parle** 17, juin 1981.

la religion comme athéisme

La critique que Nietzsche a portée contre le Dieu chrétien appartient à notre présent. Elle n'est pas étudiée ici comme un document de l'histoire de la philosophie ; elle est relue à partir de ce que le siècle qui nous sépare d'elle a révélé de sa pertinence toujours active. L'enjeu de la critique nietzschéenne se situe sur le plan de l'histoire et des modèles de vie et d'homme à l'œuvre dans notre culture. De ce point de vue, le christianisme aboutit par sa propre logique à la mort de Dieu. Il sape lui-même son propre fondement qui garantissait des valeurs faibles (refus de la vie, condamnation du sensible, dénigrement du corps) au profit d'une surestimation de l'intelligible, de l'abstraction et de l'ascèse. Cette morale dualiste oppose à la vie réelle un idéal qui, par la supériorité qu'il est censé donner, nourrit la volonté de vengeance et produit la mort sous toutes les formes. Mais cet idéal moral est idolâtre : il n'exprime que les désirs du « croyant » qui se substitue lui-même à ce qu'il prétend être divin, que ce soit dans le christianisme ou dans ses équivalents qui se disent non chrétiens, mais sont animés de la même volonté morale (science, athéisme, marxisme...). C'est pourquoi le « christianisme » comme morale et ses succédanés prétendus athées ne sont qu'idolâtrie, véritable forme de l'athéisme.

« *Prévoyant que d'ici peu il me faudra lancer à l'humanité le plus grave défi qui lui ait jamais été adressé, il me paraît indispensable de dire* qui je suis. *On ne m'a jamais entendu, ni même regardé. Dans ces conditions, il est un devoir contre lequel pourtant mes habitudes et plus encore mes instincts se révoltent, c'est de dire : écoutez-moi ! car je suis tel et tel. Avant tout, n'allez pas faire de confusions sur moi.* » (Ecce Homo, Préface, § 1)

Cette provocation de Nietzsche est vieille d'un siècle. Peut-elle encore avoir un sens pour nous aujourd'hui ? Par ailleurs, Nietzsche s'avance masqué et de surcroît déformé par des légendes et des malentendus tenaces. Il faut donc définir avec précision la portée et le sens de ses attaques contre le christianisme pour pouvoir en apprécier l'éventuelle *actualité* et la pertinence pour le christianisme de nos jours. On se demandera ici :

1. dans quel *esprit* Nietzsche attaque le christianisme ;

2. dans quel *but*, dans le cadre de quel enjeu (philosophique) il s'en prend à la foi chrétienne ;

3. à quel *titre* il dénonce ce qu'il entend par « christianisme », ce qu'il voit en lui et surtout *à travers* lui.

Faute de réponse précise à ces questions, on court en effet le risque de désamorcer, de restreindre et de rendre désuète la critique nietzschéenne du christianisme. D'ailleurs, il vaudrait mieux la caractériser comme une dénonciation et une attaque que comme une opposition théorique, car, pour le présenter dès maintenant en quelques mots, le combat antichrétien de Nietzsche est plus que l'expression d'un athéisme personnel ; il pose la question d'un modèle d'homme ; il déborde le domaine strict de ce que le « christianisme » représente historiquement et théologiquement, au point que le refus « athée », selon Nietzsche, ne signifie pas nécessairement que l'on en ait fini pour autant avec la religion et l'idéal qu'il condamne.

I

dans quel esprit ?

Aux quelques éléments qu'il emprunte à une tradition venue à lui du XVIIIe siècle (anticléricalisme, combat contre l'obscurantisme, critique du sentimentalisme piétiste, de la superstition, du moralisme, refus de la transcendance, opposition des Lumières au « péché » et au retrait du monde, etc.), Nietzsche va donner une impulsion, une portée et un sens tout nouveaux.

une question jamais réglée

Issu d'une lignée de pasteurs luthériens, destiné en sa jeunesse à la théologie, nourri, comme tout Allemand, de la Bible, Nietzsche connaît bien les textes, même s'il se révèle piètre exégète et, comme son époque, mal informé sur l'histoire du christianisme, qu'il connaît par Strauss, Renan et Wellhausen, à défaut d'autre chose ; il a du christianisme moins un savoir qu'une expérience personnelle, forcément limitée mais perspicace. S'agit-il alors, pour lui, de prendre sa revanche contre une éducation chrétienne assez stricte et guère enthousiasmante — piétiste — ou de dénoncer, pour des motifs personnels et à l'époque du *Kulturkampf*, le conformisme moral, politique et religieux de l'Eglise catholique allemande et du luthéranisme d'Etat ? On l'a dit, mais c'est une argumentation courte et mesquine dont certains chrétiens trop zélés et mal informés ont abusé. En fait, Nietzsche

a souvent rendu hommage à son éducation chrétienne, dont il estime qu'elle peut seule lui conférer le droit d'attaquer le christianisme :

« *Si je fais la guerre au christianisme, j'en ai le droit uniquement parce que je n'ai jamais rien vécu de chagrin ou de triste de ce côté-là — au contraire, les êtres les plus dignes d'estime que je connaisse ont été des chrétiens authentiques, je ne garde pas le moins du monde rancune aux individus de ce qui est fatalité millénaire. Mes ancêtres mêmes étaient ecclésiastiques protestants : si je n'avais pas reçu d'eux un sens élevé et pur, je ne vois pas d'où me viendrait le droit de faire la guerre au christianisme. Ma formule en ce cas : l'anti-chrétien même est la logique nécessaire de l'évolution d'un chrétien vrai, en moi le christianisme se surmonte lui-même.* » (KGW, VIII, 3, 24 [1], alinéa 6) [1].

Mais ce texte, au demeurant fort net, explique en outre le sens de l'attitude personnelle de Nietzsche, dont les attaques contre le christianisme sont trop passionnées pour ne pas trahir une sorte d'ambivalence. Attaquant le christianisme sans grief personnel, il pourrait s'en prendre en quelque sorte à une partie de lui-même, à quelque chose qu'il combat parce que cela lui est cher personnellement. Il est étrange que cet homme qui se proclame athée s'occupe à ce point du christianisme, qu'il n'ait jamais cessé, tout au long de son œuvre, de revenir inlassablement à une question qui, s'il n'était qu'athée tout court, devrait être réglée une bonne fois pour toutes et ne plus le soucier davantage. Cette constance, même dans l'agression, a de quoi surprendre et fait beaucoup plus songer à l'attitude des prophètes de la Bible qu'au mépris glacial ou à l'indifférence d'un incroyant, comme le confirme symptomatiquement son écriture, très inspirée, dans ses invectives, des formules bibliques. Quel est donc cet athée anti-chrétien qui se croit obligé de présenter son *Zarathoustra* comme un « cinquième évangile » ?

1. KGW : édition nouvelle historique et critique des œuvres complètes de Nietzsche (**K**ritische **G**esamtausgabe : Nietzsche, **W**erke) établie par G. Colli et M. Montinari, Berlin, New-York, 1967. Cette édition, la première à présenter l'intégralité des écrits de Nietzsche dans l'ordre chronologique et sans aucune censure, est en cours de traduction aux éditions Gallimard **(Œuvres complètes de Nietzsche)** avec le même système de références (tome, volume, chapitre, paragraphe), sauf pour la tomaison. J'ai cité la tomaison allemande généralement utilisée : le tome VIII correspond aux fragments posthumes des années 1885-88 (tomes XII-XIV de l'édition française). Les textes de Nietzsche cités dans cet article ont été traduits par moi.

éric blondel

le christianisme comme déformation

Nietzsche ne fait pas de son opposition au christianisme une question personnelle, ni même une question de doctrine. Et s'il y a quelque chose de personnel dans son attitude, c'est sa violence, qui révèle au contraire une sorte de proximité : plus ou moins consciemment, c'est contre un christianisme qu'il dénonce comme une *perversion* qu'il se dresse. S'il l'attaque, c'est dans la mesure où il lui paraît essentiellement un *malentendu* qui, infidèle au message du Christ, substitue des croyances à la pratique recommandée par Jésus et, comme Eglise, « *abuse du nom de Dieu* » (*Antichrist*, § 26). Nietzsche récuse le christianisme, mais il se sert contre lui d'un argument déjà utilisé par... les prophètes, Jésus et Luther contre les idoles et contre l'Eglise. « *Le mot de "christianisme" est déjà un malentendu : au fond, il n'y a eu qu'*un seul *chrétien, et celui-là, il est mort sur la croix. "L'Evangile" est mort sur la croix. Ce que depuis on appelle "Evangile" était déjà l'antithèse de ce que* lui-même *avait vécu : une mauvaise nouvelle, un "Dysangile"* (...) *Réduire l'être-chrétien, la "christianité" à une conviction-qui-tient-ses-vérités, à une pure phénoménalité de conscience, c'est nier la christianité.* En réalité, il n'y a jamais eu de chrétiens. *Le "chrétien", ce qui depuis deux millénaires s'intitule chrétien n'est qu'un malentendu sur soi psychologique.* » (*Antichrist*, § 39)

Etrangement, c'est donc comme déformation que Nietzsche dénonce d'abord le christianisme : il est remarquable qu'il attaque l'Eglise, les prêtres et la chrétienté entre guillemets plutôt que le Christ, le piétisme plus que la doctrine de Jésus et que le texte des évangiles (sauf dans la mesure où il lui paraît déjà être une déformation de l'enseignement du Christ par les premiers « chrétiens ») et surtout Paul beaucoup plus que Jésus. C'est un leitmotiv, ou au moins une constante, qui nous avertit que son combat n'est pas psychologique ni doctrinal, mais historique : curieux athée, qui accuse, non pas la Bible, ni l'Evangile, ni la doctrine, mais les abus, les déformations, les inventions pseudo-théologiques et les trahisons successives qu'il croit discerner dans l'histoire de l'Eglise chrétienne. Curieux antéchrist (en réalité bien davantage antichrétien) qui, sans animosité ni ressentiment personnels, s'obstine à parler — en mal bien sûr ! — du christianisme toute sa vie, comme s'il ne pouvait s'en défaire, et qui ne considère jamais la question de son athéisme comme un argument.

II

pour quel enjeu ?

Dans quel but, dans quel cadre Nietzsche attaque-t-il donc le christianisme et la foi chrétienne ? Si, *personnellement*, son attitude est faite autant de proximité inconsciente que d'hostilité, où se situe son agressivité ? L'enjeu de la question du christianisme est, pour Nietzsche, dans l'*histoire*, dans la *culture*. C'est ce qui explique pourquoi il n'attaque pas les individus en tant que tels, mais comme symboles, et, dans ses invectives, s'engage plus en philosophe que comme personne. C'est ce dont témoignent deux textes de 1888 — la dernière année lucide de Nietzsche — dont la violence hyperbolique, la forfanterie grinçante et secrètement douloureuse ne manifestent pas l'orgueil de l'individu, mais l'importance capitale, supra-individuelle, historique, quasi-mondiale que le philosophe attache au problème en jeu : « *Ce qui me sépare, ce qui me distingue de tout le reste de l'humanité, c'est d'avoir mis à découvert la morale chrétienne.* (...) *La* dé-couverte *de la morale chrétienne est un événement sans pareil, une véritable catastrophe. Qui fait là-dessus la lumière est une* force majeure, *est une fatalité — il brise l'histoire de l'humanité en deux. On vit* avant *lui, on vit* après *lui. L'éclair de la vérité a frappé ce qui jusque-là se trouvait placé le plus haut : celui qui comprend* ce que c'est *qui a été ainsi anéanti peut regarder s'il lui reste encore quelque chose dans les mains.* » (*Ecce Homo*, IV, § 7 et § 8)

la mise à nu du néant qui fonde les valeurs chrétiennes

Il faut voir ici, derrière la prétention, voire la mégalomanie apparente de Nietzsche :

a) l'*importance* de l'événement : « sans pareil », « catastrophe » (au sens de tournant ou renversement dans une histoire), « fatalité », « force majeure », « l'éclair de la vérité ».

b) que cet événement « brise l'histoire » (idéologique) « de l'humanité en deux ». Ce n'est pas au hasard qu'il ajoute : « on vit *avant* lui, *après* lui » : implicitement, il tient cet événement pour équivalent à la naissance de Jésus-Christ, qui n'est justement pas nommé parce qu'une nouvelle « ère » succède à l'ère marquée par son nom. A cet égard, il ne faut pas oublier que ces phrases servent de conclusion à l'autobiographie philosophique de Nietzsche, intitulée *Ecce Homo*, par allusion (pas seulement parodique,

mais empreinte de rivalité) au Christ devant Pilate (Jn 19, 5). Ce qui s'annonce ici, ce n'est rien de moins qu'une ère nouvelle, post- et anti-chrétienne.

c) que cette ère s'oppose à la précédente en ce qu'elle dé-couvre la *morale* chrétienne, la met à nu, en révèle la nudité, c'est-à-dire la nullité, le néant. Nietzsche annonce ici le nihilisme (de *nihil*, néant) comme prise de conscience du manque de fondement transcendant de la morale ; c'est la « mort de Dieu », qui n'a pas le sens d'une déclaration d'athéisme, mais symbolise la révélation que toutes les valeurs sur lesquelles reposait le monde « chrétien », dont Dieu était la garantie, ne reposent en fait sur *rien*. Notre univers moral est une statue aux pieds d'argile. Si Nietzsche ne se réfère pas explicitement à Daniel, on peut en tout cas remarquer l'analogie métaphorique et constater la cohérence des images qui régissent ses concepts. Ainsi, l'idée-métaphore de la *décadence* caractérise selon lui les valeurs chrétiennes qui ont dominé en Europe depuis deux millénaires : il révèle leur effondrement, leur faiblesse, leur maladie, car la base, la force, la santé, bref la réalité, leur manquent et leur ont toujours manqué. La suite logique en est la constatation de la *chute* et du vide : Dieu, qui tenait lieu de garant-fondement, dans cette civilisation, des valeurs suprêmes, se révèle enfin n'être qu'un rien inventé par les faibles et comme la projection hors du monde, dans un au-delà vide, de la force qu'ils ne possèdent pas eux-mêmes.

Mais il y a plus : c'est le développement même de ce « christianisme » qui a produit la constatation de la mort de Dieu. En effet, le christianisme — c'est la contre-partie positive de la faiblesse qui l'a créé — a produit des valeurs de scrupule, d'esprit d'examen, de probité, de finesse, de subtilité psychologique (développées notamment par la confession et l'examen de conscience) qui ont engendré ou vont de pair avec la réflexion philosophique et la science occidentales, avec la morale et la théologie chrétiennes (Descartes, Newton, Rousseau, Kant). Poussées à leurs dernières conséquences, elles ont amené l'auto-destruction de cela-même qui les a produites et la prise de conscience de la nullité de leur fondement prétendu : « Dieu ». Tel est l'événement capital qu'annonce Nietzsche et qui se produit presque à notre insu : les valeurs, la morale « chrétiennes », par la loi interne de leur développement, ont produit de grandes réalisations et, du même coup, amené à la découverte du néant de ce qu'elles croyaient être leur fondement. L'être transcendant, appelé nommément ou non « Dieu », être bon, juste, véridique, parfait, garant du sens de l'histoire (voyez Hegel), de la vérité des valeurs morales (voyez Kant, pour

ne rien dire des catéchismes), du progrès, de la vérité scientifique et philosophique (voyez Descartes) n'est, en fait, que la réalisation fantasmatique des désirs de la faiblesse : il n'est que la faiblesse prenant ses désirs pour une réalité suprême.

promulguer de nouvelles tables

Les conséquences en sont incalculables et à l'échelle du monde. On conçoit alors que ramener cette constatation de portée historique mondiale à des motivations psychologiques personnelles est bien mesquin. Quant à réduire le phénomène lui-même — cela se voit souvent encore — à un obscur travail de sape de forces occultes et mauvaises de l'incroyance ou de la subversion, c'est aussi aveugle qu'inutile. Ce n'est pas la critique qui produit la crise, c'est au contraire la mort de Dieu, conséquence du christianisme, qui entraîne et explique l'apparition d'attitudes et de pensées critiques. Accuser Nietzsche ne sert de rien : qui ne voit que ce n'est pas lui qui suscite le nihilisme, qui se passe très bien de lui et se porte à merveille cent ans après lui, mais qu'il se borne à le constater, à l'annoncer, tout en en redoutant les conséquences, comme un prophète ? Et il n'a jamais suffi de tuer les prophètes pour éluder la vérité ou la réalité de ce qu'ils annoncent dans leurs remontrances. Face à un christianisme mondial bi-millénaire — et celui dont Nietzsche parle au XIXe siècle dominait, même laïcisé, tout le monde occidental, plus encore qu'aujourd'hui —, il est ridicule de dénoncer des coupables de la crise ou d'en appeler à la restauration des valeurs, de la morale ou de la croyance en un idéal. Par quel miracle ferait-on se remettre debout ce qui est malade, faible, vacillant *parce que* dépourvu de fondement et produit par les manques de la faiblesse ? N'oublions pas, enfin, certaines imputations criminelles, typiquement faibles, qui consistent à accuser certains groupes (Juifs, communistes, dissidents, réactionnaires...) de maux dont on veut ignorer qu'ils sont d'ordre plus général.

Le problème est donc, pour Nietzsche — et pour nous —, non de restaurer, de reconstruire sur le vide et la faiblesse morbide, mais de produire de « nouvelles valeurs ». Pour bien marquer la rupture, Nietzsche évoque Moïse en parlant de « nouvelles tables » : nous dirions aujourd'hui un nouveau type d'homme et de société, une nouvelle vision de l'homme et du monde.

« J'ai déclaré la guerre au chlorotique idéal des chrétiens (en même temps qu'à ce qui lui est apparenté), non dans l'intention de l'anéantir, mais seulement de mettre fin à sa tyrannie *et de faire place à de nouveaux*

idéaux, à des idéaux plus robustes. *La* persistance *de l'idéal chrétien fait partie des choses les plus souhaitables, ne serait-ce que pour le bien des idéaux qui voudraient prévaloir à côté de lui et sur lui — il faut à ces idéaux des adversaires forts pour devenir eux-mêmes forts.* » (KGW, VIII, 2, 10 [117]) [2]

« *Le problème que je pose ici n'est pas de savoir ce qui doit succéder à l'espèce humaine dans l'ordre des êtres — l'homme est un* terme —, *mais quel type d'homme on doit dresser, vouloir en tant que type de plus grande valeur, plus digne de vivre, plus certain d'un avenir.* (...) *C'est la* peur *qui a fait qu'on a voulu, dressé,* atteint *le type inverse : l'animal domestique, l'animal de troupeau, l'homme animal malade — le chrétien...* » (*Antichrist,* § 3)

III

à quel titre dénoncer le christianisme ?

Mais qu'entend Nietzsche par morale, et par morale *chrétienne ?* Qu'est-ce pour lui que le christianisme et que voit-il en lui ? C'est ici qu'il importe peut-être le plus d'être nuancé, prudent, pour ne pas récuser en bloc, par malentendu, l'apport de Nietzsche aussi bien à l'homme contemporain qu'au chrétien et pour ne pas risquer ainsi de rester aveugle, par la faute d'objections erronées ou de parades maladroites, à ses admonestations. Car, par ses outrances prophétiques, il se pourrait qu'il nous apporte plus que les chrétiens crispés sur leurs dogmes et leurs traditions, en nous aidant à mieux situer le christianisme, voire à le recentrer sur l'essentiel.

une critique qui n'est pas conjoncturelle

On est tenté, à lire Nietzsche (ou pour s'en épargner la lecture !), de répliquer d'emblée que sa critique vaut seulement pour le christianisme de son époque : moralisant, puritain, hypocrite, conformiste (qu'on songe à l'Allemagne du luthérien Bismarck, à l'ordre moral de Mac-Mahon et à l'Angleterre de Victoria). Mais, si l'on suit cette hypothèse, Nietzsche ne s'intéresse pas tant à la doctrine, à la Bible, à l'Evangile qu'au christianisme comme ensemble des chrétiens (chrétienté, Eglises) et comme force idéologique historique ; il adresse alors son propos au christianisme idéologique dominant des grandes puissances impérialistes.

2. Le mot de « tyrannie » est pris dans le sens grec : domination arbitraire d'un seul, sans fondement législatif.

Dès lors, l'objection se retourne contre ses auteurs : s'il se trompe sur « *le* » christianisme en prenant la partie pour le tout, en le confondant par exemple avec celui de l'Allemagne bismarckienne luthérienne, où est la vérité du christianisme ? Dans la doctrine ? Mais on efface alors allègrement deux mille ans d'histoire, et la doctrine risque bien de ne représenter, dans le vide intemporel, qu'un paravent destiné à faire oublier une histoire pas toujours reluisante (croisades, inquisition, révocation de l'Edit de Nantes, apartheid...). De deux choses l'une : ou bien le christianisme dans l'histoire n'est appelé chrétien qu'abusivement et il faut le dire à qui de droit, s'en désolidariser — comme l'a courageusement fait un jour le pasteur R. de Pury —, ou bien le christianisme vrai est doctrinal, et il risque bien de rester purement fantomatique et surtout désincarné, abstrait, intérieur, en un mot, piétiste.

En réalité, Nietzsche s'intéresse peu au christianisme de son époque et dénonce surtout ce qu'il a de piétiste : son refus du monde, de la réalité, du corps, de la vie, sa morale ou son moralisme ascétique. S'il est vrai que ces caractères ne correspondent pas toujours à l'esprit de la Bible, ils ressortissent à une tendance dominante du christianisme dans l'histoire. Pour Nietzsche, *toute* l'histoire de la chrétienté est dominée par cette morale du refus. A qui la faute, si le christianisme se confond avec cette distorsion tendancieuse du message biblique ? Ce que l'on croit pouvoir restreindre au XIXe siècle, c'est en fait une orientation fondamentale réelle de deux millénaires, ce que Nietzsche appelle « la morale », au sens absolu, sans autre précision, puisque la morale dominante en Occident est inspirée, répandue et cautionnée par ce qu'il est convenu d'appeler « le christianisme » et qui marque de son empreinte tous les domaines de la vie pratique et de la pensée.

la morale du refus

Comment se caractérise-t-elle ? D'un mot : par la négation de la vie comme puissance se surmontant elle-même. C'est que « la morale » est une invention des faibles, de ceux qui ne peuvent être à la hauteur des problèmes que pose l'existence et qu'il appelle des « ratés », des décadents. En effet, la réalité de la vie est, pour Nietzsche, désordre, énigme, chaos, contradiction, surprise. La morale n'est que l'expression d'une volonté faible qui tend à échapper à ces contradictions, trop dures à affronter, fût-ce en esquivant ou en niant la réalité. Or, qu'est-ce qui, dans la réalité, est le plus illogique, le plus rempli d'incohérences et de contradictions

surprenantes, fécondes, mais aussi douloureuses ? Le monde sensible : celui des sens, du corps, des sentiments et des passions.

Faute de pouvoir dominer, structurer et mettre à profit cette réalité aussi instable que riche, la morale faible va s'attacher à la dévaluer, à la dénigrer : les sens sont trompeurs (ce qui, par ailleurs, contribue à donner la science, née du refus de prendre en compte les données immédiates et se posant comme saisie purement intellectuelle de la réalité essentielle des choses) ; le corps est méprisable, ses plaisirs sont suspects (ascétisme) ; les passions sont criminelles et néfastes, notamment celles de l'amour sexuel, qu'on parvient si peu à embellir et à harmoniser qu'on s'en méfie au point de les refouler, de les vilipender ou de les mettre au service de quelque cause dite supérieure. A l'opposé, le vrai, le bien, le pur, le bonheur sans mélange seront du côté de l'intellect, de l'âme, de l'objectif, de ce qui échappe, par son abstraction, au devenir, au sexe, au temps, à la vie, à la chair, qui passent et se jouent de la prise.

C'est dans l'abstraction désincarnée que la volonté de croyance, trahissant ainsi sa faiblesse, cherche des assurances, des certitudes, des points d'ancrage contre l'incertitude et l'énigme déroutante de la vie. Naît ainsi une morale *dualiste* opposant le sensible et le non-sensible comme le Mal et le Bien, nettement séparés (alors qu'ils se confondent comme le bon grain et l'ivraie) : un monde de valeurs aussi opposées que blanc et noir (alors que le sensible n'est pas toujours néfaste ni l'intellect pur toujours sain). A cette morale correspond un modèle d'homme que Nietzsche qualifie d'« hémiplégique » et qui, comme par hasard, interprète le christianisme dans le sens du refus du corps, de la condamnation du monde et d'une exigence de pureté ascétique. Pour Nietzsche, cette morale est issue de la faiblesse et du refus : elle est beaucoup plus peur, rejet et négation qu'affirmation joyeuse : « *Le christianisme a pris le parti de tout ce qui est faible, bas, raté, il a fait de l'*opposition *aux instincts de conservation de la vie forte un idéal* ». (*Antichrist,* § 5) [3]

vengeance et culpabilisation

Mais ce que Nietzsche discerne en outre, derrière la faiblesse, le refus de la vie et les dichotomies trop tranchées, c'est le *ressentiment* : non seulement la morale chrétienne est l'expression de l'incapacité à vivre la

3. Mais, comme on va le voir, il se pourrait que ce soit cette morale et la volonté qu'elle incarne qui ont annexé et exploité frauduleusement le message christique.

profusion incohérente de la vie dans sa réalité sensible, de l'inaptitude cherchant à se faire passer pour mépris et dédain supérieur, mais encore elle sert la volonté de *se venger* de cette incapacité sur la vie et ses types réussis, épanouis, accomplis, forts. Davantage : ses valeurs *sont* cette volonté de vengeance, la morale est le moyen idéal pour le faible de se revancher de sa médiocrité. Retournant son échec en supériorité morale (c'est le fameux « renversement de la morale par les esclaves »), le faible va pouvoir, au nom de cette morale pure, dualiste et voulue par « Dieu », se placer du côté des bons et « *distiller le mal, produire* le *méchant : l'homme fort, type de celui qu'on réprouve, du réprouvé* » (*Antichrist*, § 5).

Réellement faible, l'homme de cette morale chrétienne se veut *moralement supérieur* : il se paye ainsi de sa misère, escamote la réalité qui le gêne, ce qui n'empêche pas que sa morale le trahisse par son « odeur de renfermé », de « pharmacie domestique » et sa mesquinerie. Par cet idéal moral, le faible peut satisfaire son désir de vengeance, mais aussi accéder à une domination qui, pour être surtout idéologique (« mes valeurs sont le Bien, vous êtes des mauvais »), n'en est pas moins gratifiante, dans la mesure où elle procure la délicate satisfaction malsaine de la négation, de la condamnation, de l'agression, voire du meurtre, aboutissement logique de l'idéal moral. S'appuyant sur l'exemple de la morale « chrétienne » dominante, mais aussi (ce qui n'est, hélas !, pas contradictoire[4]) sur celui de l'antisémitisme, Nietzsche peut montrer que son refus de la réalité de la vie conduit logiquement le faible à la condamnation et à la mort de celui qu'il dénomme « pécheur » : la peine de mort n'est que l'aboutissement d'une morale de la mort à la vie. « *Comme c'est évangélique !* », ironise Nietzsche (*Antichrist*, § 45).

Aussi bien le faible, manipulé par le prêtre ascétique, est-il lui-même victime de la culpabilisation qui sert de principe à sa morale : voulant dominer, il est à son tour assujetti aux puissances idéologiques (religieuses, politiques, etc.) en place qui, insistant plus sur le *sentiment* moral de la faute, de l'indignité, du péché que sur la *réalité* des actes bons, l'enferment dans son impuissance et sa dépendance. C'est ainsi qu'on fait de bons sujets, de bons croyants, car on (l'Etat, l'Eglise, le dogme...) a toujours barre sur des pécheurs contrits, surtout quand ils ont la possibilité de s'en compenser sur autrui, sur certains « méchants » (appelés impies, athées,

4. Nietzsche fait en effet de multiples allusions violemment critiques à l'influence du prédicateur de la cour impériale allemande de l'époque, meneur de l'antisémitisme, Stöcker.

nihilistes, révolutionnaires, dissidents. subversifs) qui constituent aussi des coupables idéaux qu'on charge de tous les maux pour s'en innocenter.

ce qu'on appelle chrétien est l'anti-chrétien

Mais en quoi cette volonté de vengeance et de culpabilisation a-t-elle pu se proclamer chrétienne ? Sans doute cette morale qui a inspiré aussi bien l'éthique et les grands principes que les grandes réalisations intellectuelles de l'Occident (les sciences, la philosophie, la théologie, mais aussi le capitalisme, le marxisme qui, sauf erreur, ont bien été inventés par l'Occident) domine-t-elle depuis vingt siècles notre univers qui s'est longtemps dit « chrétien ». Seulement, cette appellation est un abus : comme on l'a déjà entrevu, ce qui se dénomme ainsi est en fait une volonté de croyance et de vengeance faible qui a distordu, exploité et mensongèrement réinterprété le message de Jésus pour en faire le... christianisme, invention de l'apôtre Paul radicalement opposée à la Bonne Nouvelle et que Nietzsche appelle « Dysangile ».

Ce « christianisme » forgé par Paul revient à rétablir ce que le Christ avait rejeté : il restaure le pouvoir des prêtres, il insiste, non sur la pratique et la vie de Jésus, mais sur la *croyance* (la « foi ») en un salut au prix de la mort. C'est un christianisme fondé sur la Croix comme symbole de mort, de souffrance, d'abandon de la vie et qui, en parfait accord avec la morale dualiste ascétique, déplace tout le centre de gravité sur la croyance en une vie désincarnée (la « vie éternelle ») à laquelle on n'accède que par la mort à cette vie, salaire du péché.

Si cette attribution à Paul et l'interprétation de la doctrine paulinienne sont sommaires et douteuses, il demeure que Nietzsche souligne l'opposition radicale entre le « christianisme » — qu'il affuble de guillemets dénonciateurs — et l'Evangile de Jésus. Cette substitution qui entend fournir une raison de la discordance entre l'Evangile et les chrétiens, est en tout cas pour Nietzsche un scandale, une mystification éhontée, et l'on a la surprise de lire sous sa plume des invectives contre l'infidélité et des fulminations qui rappellent celles des prophètes bibliques et celles de Jésus. Les chrétiens, le christianisme, à ses yeux, ne sont pas évangéliques : « *Qu'est-ce que le Christ a nié ? Tout ce qui aujourd'hui s'appelle chrétien* » (KGW, VIII, 3, 16 [87]) ; « *Ce qu'on appelle chrétien au sens de l'Eglise est justement d'emblée l'anti-chrétien* » (KGW, VIII, 2, 11 [365]).

Voilà qui peut au moins faire réfléchir ceux qui croient pouvoir répliquer à Nietzsche qu'il s'est trompé sur le christianisme. N'a-t-il pas dit vrai sur

la morale et l'idéologie qui inspirent ceux qui, oubliant l'Evangile encore plus qu'il ne le reproche à Paul, masquent l'exploitation, la répression, le dogmatisme et leurs intérêts économiques, politiques, idéologiques et même psychologiques sous des bannières chrétiennes : l'autorité de l'Eglise, le prestige de l'Occident « chrétien », la Parole de Dieu ? Quand certaine Madame la Présidente a reçu le Pape, l'a-t-elle conduit en visite officielle dans les geôles et les salles de torture de son Etat très-chrétien ?

IV

la volonté morale en ses œuvres

Ce contraste, même expliqué d'une façon exégétiquement et historiquement contestable par Nietzsche, pose au moins la question : où est la vérité, le cœur du christianisme ? Dans l'histoire concrète du christianisme, ou dans l'Evangile de Jésus-Christ, parole vivante restée lettre morte ? A cet égard, l'apport fondamental de Nietzsche à cette question qu'il pose en adversaire athée, mais qui intéresse le chrétien contemporain, c'est que, sur le fond de cette discordance Evangile-« christianisme », une religion ou une foi se définissent moins par leur doctrine ou par leur idéal moral, que par la volonté qui s'y exprime d'une façon dissimulée. C'est le principe de ce qu'il appelle la *généalogie*, recherche de la volonté qui s'affirme secrètement dans un idéal qui n'en est souvent que le prétexte.

la volonté chrétienne dans l'histoire

De ce point de vue, la spécificité de l'analyse anti-chrétienne de Nietzsche nous conduit à deux remarques fondamentales :

a) Il n'y a pas de vérité *en soi*, abstraite, intemporelle, d'une doctrine ou d'un idéal, par exemple du christianisme : l'important, pour les définir, c'est *ce que veut* chaque fois la volonté qui se manifeste en eux, à travers eux. Dans le cas du christianisme, l'idéal moral est le moyen de satisfaction d'une volonté faible de culpabilisation et de ressentiment. Il faut donc confronter l'Evangile, analysé selon cette méthode généalogique, et ce qui est voulu, le type de force qui veut l'emporter dans la morale « chrétienne » dominante de l'Occident. Quelles sont les forces, quel est le type de volonté qui se sont donc emparés de l'Evangile, et pourquoi ? D'où vient la distorsion ? Du message lui-même ou de forces étrangères (la névrose, la faiblese, le péché) ? Nietzsche fait la différence entre Jésus et le christianisme, mais, comme il refuse de séparer la doctrine de la volonté

qui s'y exprime, il assimile le christianisme et son histoire. Qu'il ait eu raison ou tort, peu importe : l'histoire l'a fait avant lui. Qu'est-ce qui compte : la doctrine (la foi) ou, comme le pense Nietzsche, l'histoire (les œuvres) ? Mais qu'est-ce que le christianisme sans l'histoire incarnée ? Ou alors ne faut-il pas qu'il se démarque davantage de son incarnation historique et redevienne prophétique ou, comme dit Nietzsche, « intempestif », sans être intemporel ?

b) Si le christianisme apparaît ici comme le prétexte d'une volonté, le Christ ayant été « récupéré » par une volonté morale faible, sa doctrine et sa pratique réelle ayant été aisément effacées, il est possible aussi que la même volonté, la même morale se fassent jour sous d'autres prétextes et surtout sous d'autres déguisements que celui emprunté à l'Evangile, voire sous des doctrines apparemment opposées. La méthode généalogique de Nietzsche lui permet d'établir des parentés inattendues de volontés. C'est son apport le plus original pour nous. Peu importe à ce type de volonté que ses idoles se réclament ou non de l'Evangile, elles peuvent même être athées, elles ne laisseront pas pour autant d'être « chrétiennes » au sens nietzschéen. Il ne suffit pas d'abandonner Dieu pour échapper à la morale, au « christianisme ».

Nietzsche s'attache à le montrer sur des mouvements d'idées qu'on ne s'attendrait pas à le voir appeler « chrétiens » : l'idée de progrès, la science, la libre pensée, l'humanisme et ce qu'il entend par « socialisme ». Bien entendu, il n'est pas question pour lui de rejeter la science, de revenir à une religion, ni de faire une critique politique du socialisme (qu'il décrit en des termes faisant présager le dogmatisme stalinien), mais d'y déchiffrer le même type de volonté faible et « morale », d'y dénoncer l'exploitation de la science, de l'humanisme, de l'athéisme, du socialisme — issus du christianisme occidental — par la même volonté hostile à la vie, vindicative, ascétique, négative, moralisante, culpabilisante.

des idoles toujours debout

Nietzsche annonçant ce qui allait venir au XXe siècle, il est intéressant d'appliquer son analyse à des exemples contemporains. La surestimation de la scientificité, c'est-à-dire la valorisation à tout prix de l'objectivité, de la vérité comme fins inconditionnées, l'athéisme remplaçant la foi en Dieu par la foi en l'Homme et au Progrès historique et technique, les jugements dualistes manichéens en politique et la foi sans preuves dans la Révolution ou dans des Valeurs traditionnelles : voilà quelques traits de notre siècle où Nietzsche aurait détecté (et lisait déjà en son temps)

le même type de volonté que dans le « christianisme » et qu'il dénonce comme des *idoles.* En quoi relèvent-elles encore de la morale «chrétienne»?

a) La science vise une vérité abstraite, « objective », donc indépendante de la vie réelle comme subjectivité humaine (passions, sentiments, désirs) à laquelle, comme modèle de vie, elle voudrait nous arracher ; elle veut (et s'adresse à) l'homme désincarné, extrait de l'histoire. Bien plus : pourquoi le vrai, dans l'existence, vaudrait-il plus que le faux ou l'illusion ? N'y a-t-il pas, au fond du projet de la science (souvent présentée comme idéal de vie : le « savant »), une volonté de se sécuriser contre les incertitudes du sensible, de s'arracher à l'existence dans ce qu'elle a d'énigmatique et d'affectif ? Pourquoi l'art, par exemple, vient-il au tout dernier rang de nos valeurs d'existence dans notre civilisation, en surplus, et avec lui le jeu, la surprise, l'imagination, la gratuité ? Si cela ne signifie nullement, dans l'esprit de Nietzsche, la condamnation de la science, ne doit-on pas songer que la volonté qui s'y fait jour a produit non seulement Galilée, Newton et Einstein, mais aussi le rationalisme capitaliste, le nivellement totalitaire des conditions et des opinions au nom d'une science et même jusqu'à l'élimination — méthodique, c'est-à-dire rationnelle, scientifique — de groupes humains entiers ? Car la pire barbarie n'est pas celle du Turc sauvage déportant les Grecs et exécutant le génocide des Arméniens, mais l'entreprise de massacre froidement et rationnellement exécutée par l'Etat rationnel-absolutiste de Louis XIV et par les descendants du rationalisme systématique et objectif de... Leibniz, de Kant, de Hegel.

b) Dans l'humanisme, dans l'athéisme, a-t-on supprimé les idoles ? Nullement, selon Nietzsche : on y invoque toujours la raison, l'homme, on *croit* à un avènement de la justice, de la liberté par la révolution ou par la réaction. Qui ne flaire ici un nouvel avatar du Royaume de Dieu, mais sans Dieu, dont la majuscule et la transcendance passent à l'Homme, au Progrès, à la Technique (raison objective matérialisée qui se moque bien de l'homme), à l'Etat, à la Science, à l'Egalité ? Rien de mal à cela, sans doute : mais c'est toujours la même volonté qui s'y manifeste, qui *nie* le présent et l'homme *réels* au profit d'un avenir irréel, abstrait, et les soumet à une transcendance inavouée, à une autorité les maintenant dans l'ascèse, dans l'attente par le report de la « vraie vie » à... plus tard.

c) Dans la politique enfin, prenons un exemple, parmi d'autres[5] : si Nietzsche a été impitoyable envers le libéralisme conservateur « chrétien »

5. Prenons garde que ce n'est qu'un exemple. L'exemple de la critique nietzschéenne du socialisme comme continuation du christianisme ne doit pas faire

dont une des manifestations a été un antisémitisme qu'il haïssait, il a aussi vu dans le « socialisme » athée une continuation du « christianisme ». Et il faut reconnaître que le marxisme historique que nous avons connu depuis lors représente, lui aussi, une récupération-exploitation (de Marx...) par une volonté idéaliste, vengeresse, culpabilisante. On y retrouve la revendication (encore une fois beaucoup plus idéologique que réelle, hélas !), la réduction de l'individu à un commun dénominateur (Nietzsche dit le « troupeau », nous disons les « masses »), l'appel à la science, la foi dans le progrès, mais aussi, sous le concept flou de société sans classes, un avatar du Royaume de Dieu, quelques sauveurs («héros») providentiels, et surtout l'enfer. Ne parlons pas des purges et des camps : la même logique « chrétienne » s'y perpétue qu'avaient déjà mise en œuvre l'Inquisition, l'absolutisme pontifical et la chasse aux hérétiques et aux « sorcières ». Non, l'enfer, c'est, dans la politique comme dans la morale, le lieu du faux, de la déviation idéologique, du mal, et la culpabilité s'y fait « autocritique ». Même dualisme moral : héros de la révolution contre réactionnaires et révisionnistes et, en face, hérauts de la « liberté » contre bolcheviks, fauteurs de désordre, Juifs, tous confondus.

le véritable athéisme

Or cette séparation tranchée du « Bien » et du « Mal » veut-elle le bien de la vérité qu'on défend ? Pas du tout. Elle vise surtout à *accuser* des responsables, elle veut, non pas le socialisme (ou la société « libérale »), mais des pécheurs ennemis de « Dieu » (entendez : du « marxisme » ou de la « liberté » considérés comme d'autant plus sacrés qu'ils restent purement idéaux). Même sans Dieu, revenu déguisé, la croyance morale « chrétienne » est toujours la volonté qui se moque bien de combattre le mal *réel* et se sert d'*idéaux* pour justifier la domination des faibles (le faible est donc celui qui a besoin d'idéaux pour dominer). « *Viva la muerte !* » ou « *Sacrifiez-vous à l'avenir radieux* » : les « prêtres ascé-

oublier que Nietzsche, frauduleusement présenté comme précurseur du nazisme et antisémite, n'a au contraire jamais cessé de dénoncer vigoureusement et sans ambiguïté dans ses lettres et dans ses livres l'idéal réactionnaire et la morale hypocrite qui ont engendré l'antisémitisme, notamment en Allemagne. Il est triste de constater que son analyse généalogique avait raison d'apparenter, en dépit des divergences apparentes, le moralisme chrétien réactionnaire et le socialisme bureaucratique d'Etat avec l'antisémitisme : le pétainisme et le stalinisme lui ont donné historiquement de quoi justifier ses craintes. Sur les mensonges abjects de la légende d'un Nietzsche « pré-nazi », cf. mon livre : **Nietzsche : le « 5e évangile » ?**, chap. I, pp. 39-70.

tiques » veillent encore, pour leur avantage, à ce que le troupeau, dont ils n'ont cure, porte encore et toujours sa croix.

Quant à Dieu, au socialisme, à la liberté *réels*, qui s'en soucie ? Nietzsche nous laisse enfin entendre ici que l'Idéal, masque de la volonté morale toute-puissante, n'est qu'une idole où s'incarnent les volontés, les désirs des faibles : tous ces croyants veulent la domination, les avantages matériels et idéologiques de la faiblesse, et refusent la réalité énigmatique et insondable, foulant aux pieds la charité et la grâce, et même la vérité et la liberté, rejetant la Vie, le Tout-Autre, en un mot Dieu (qu'il soit celui de la Bible, la liberté réelle, la vérité réelle, l'Autre réel). Pour Nietzsche, tous les « chrétiens » — qu'ils se réclament du Christ, de la science, de la vérité, de la révolution, ou des valeurs traditionnelles, qu'ils se disent « athées » ou « croyants » — ne sont que des croyants d'*eux-mêmes*, ou plutôt de leurs désirs : ils ne veulent qu'eux-mêmes dans leurs idoles, ils idolâtrent leur volonté.

C'est pourquoi l'anti-« chrétien » pourchassant les idoles, l'athée Nietzsche, est le prophète qui dénonce, dans le « christianisme » et dans ses avatars analogues, religions ou idéaux quels qu'ils soient, la forme véritable de l'*idolâtrie* : c'est là, selon lui, que se trouve et se cache le refus du Dieu que l'on prétend servir (l'homme, la révolution, le bien, le vrai, le Christ), en un mot, c'est là que se dissimule et là qu'il faut chercher le véritable *a-théisme* — faible, celui-là [6].

éric blondel

6. Cet article a forcément restreint la critique nietzschéenne du christianisme à certains de ses aspects. Les analyses présentées ici sont développées plus longuement dans Eric BLONDEL, **Nietzsche : le « 5e évangile » ?**, Paris, Bergers et Mages, 1980 (140 bd St-Germain, 75006 Paris). Sur la critique du christianisme en général, cf. Paul VALADIER, **Nietzsche et la critique du christianisme**, Paris, Ed. du Cerf, 1975 et **Jésus-Christ ou Dionysos**, Paris, Ed. Desclée, 1979.

un athéisme biblique

L'originalité de l'entreprise philosophique que Ernst Bloch a poursuivie avec L'athéisme dans le christianisme *est de considérer l'athéisme comme une évidence qu'il n'est pas nécessaire de fonder et en même temps de relire attentivement les deux Testaments comme les lieux d'apparition d'un athéisme qui serait porteur de la totalité de la promesse biblique. Bien loin d'être donné au départ, il est conquis lentement à travers des conflits et des contradictions, en particulier celle qui éclate entre un Dieu créateur despotique et le Dieu libérateur dont la figure culmine dans le Fils de l'homme. Avec Jésus, en effet, s'achève le transfert des propriétés divines sur l'homme : le pouvoir de réaliser la justice et d'accomplir l'espérance messianique lui est entièrement remis. Le processus de dédivinisation immanent à la Bible n'attend plus que d'être mené à son terme par des hommes livrés à la seule utopie d'un Royaume d'ici-bas. L'entreprise de Bloch fait question tant pour le marxiste que pour le chrétien. Trois points sont évoqués ici : la Bible se laisse-t-elle réduire à ce schéma interprétatif d'opposition radicale entre le Créateur et le Libérateur ? L'attribution à l'homme de l'espérance eschatologique est-elle vraiment libératrice ? Enfin, on peut se demander si la force athée du marxisme ne se perd pas quand Bloch délaisse le terrain de l'histoire réelle pour celui du mythe et de l'utopie.*

« *Seul un athée peut être un bon chrétien, seul un chrétien peut être un bon athée* » [1]. Cette phrase à l'emporte-pièce résume l'entreprise de E. Bloch : montrer que la Bible est la source d'un athéisme original et dynamique.

Après avoir situé son parcours, je présenterai sa thèse centrale étayée par trois données ; l'Exode, la révolte de Job, la figure du Fils de l'homme. Je poursuivrai par quelques remarques critiques sur l'originalité et la précarité du chemin athée ouvert par E. Bloch.

ernst bloch : l'homme et son parcours

E. Bloch fut un philosophe marxiste allemand, d'origine juive. Ayant milité pour une révolution communiste dans la plus stricte orthodoxie stalinienne, il s'installa en République démocratique allemande, après un

1. Ernst BLOCH, **L'athéisme dans le christianisme.** Tr. française, Paris, Ed. NRF, Gallimard, Paris, 1978, p. 8, exergue de l'ouvrage.

exil américain sous le nazisme. Sa recherche trop libre le contraignit à quitter la République démocratique pour la République fédérale d'Allemagne : il se réfugia à Francfort. S'il ne s'occupa guère de contestation politique du système imposé à l'Est, il entreprit d'ouvrir culturellement le mouvement communiste ; il jugeait que son économisme l'empêchait de prendre en compte des « données humaines » décisives. Le refus d'assumer l'intégralité de l'expérience humaine lui interdisait tout avenir.

Cette prise en compte, E. Bloch la réalisa de façon originale. A son avis, le mouvement révolutionnaire, volonté de rendre transparents les rapports sociaux, échouerait s'il n'avait d'autre origine qu'économique. Il lui faut, pour assumer son avenir, une anticipation dans le « désir » humain. Dans cette perspective, E. Bloch s'est astreint à décrypter les anticipations objectives et subjectives de l'avenir, anticipations qui animent le mouvement révolutionnaire. Ce faisant, il ne nie pas que les conditions de possibilité de la révolution sont inscrites dans les structures objectives des sociétés (moyens de production et rapports de production) ; il pense que ces conditions n'expliquent pas le mouvement, celui-ci prend origine dans le désir qui, en raison de son manque structural, est orienté vers le « ne-pas-encore, l'avenir ».

Dans son ouvrage fondamental, *Le Principe Espérance* [2], E. Bloch parcourt toutes les formes de production du désir en mal d'avenir. Il critique fortement l'opinion freudienne qui dénonce la mégalomanie du désir et son incapacité à combler son manque autrement que de façon imaginaire. C'est dans la lutte pour honorer positivement le mouvement du désir qu'il rencontra le messianisme biblique.

Il le rencontra d'abord dans son efficacité historique : la guerre des paysans animée par le réformateur Thomas Müntzer sur la base de l'*Apocalypse* [3]. Il l'étudie ensuite à travers la Bible elle-même, dans *Le Principe Espérance* [4] et dans l'ouvrage déjà cité auquel je me réfère principalement : *L'athéisme dans le christianisme.* C'est là en effet qu'il présente sa thèse : le messianisme biblique est la source d'un athéisme dynamique, et non d'un athéisme sans grandeur, tel qu'on le voit fleurir dans la propagande rationaliste des communismes de l'Est.

2. Ernst BLOCH, **Le principe espérance.** Tr. française, t. I, Paris, Ed. NRF, Gallimard, 1976.

3. Ernst BLOCH, **Thomas Müntzer, théologien de la Révolution,** Tr. française, Paris, Ed. Julliard, 1964.

4. Ernst BLOCH, **Das Prinzip Hoffnung,** Band 3, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Vlg., 1959, pp. 1482-1550. Cette partie de l'ouvrage n'est pas encore traduite.

I

la thèse centrale

La thèse développée par E. Bloch est rattachée à sa méthode de décryptage : découvrir dans la Bible la grogne de ceux qui refusent leur détresse comme une fatalité, grogne qui est occultée ou calomniée par ceux qui ont avantage à maintenir leurs privilèges.

E. Bloch pense ainsi avoir découvert le « fil rouge » qui lui permettra de manifester le sens émancipateur des récits bibliques. Il s'agit d'entendre la langue des esclaves ; elle est masquée parce qu'elle représente un danger pour les maîtres. La Bible parle cette langue, en raison de son caractère démocratique et paysan, elle s'adresse aux pauvres sur un ton direct. Mais elle est habitée aussi par un autre langage, celui des maîtres : il tente d'étouffer le premier, celui des esclaves. Cette contradiction interne ne se retrouve, selon E. Bloch, dans aucun autre livre sacré. La Bible dit en effet en filigrane « *une souffrance qui veut cesser de souffrir, l'attente rebelle de l'Exode et de la réparation, du devenir autre ; non seulement dans quelques psaumes qui disent l'humilité, mais aussi chez Job — ô combien ! — et ailleurs encore. Le seul qui soit vraiment pieux est en fin de compte celui qui ne se tient pas tranquille ; et cette sorte de fidélité utopique qui est la sienne, qui le maintient en inquiétude, est de loin la vraie profondeur du texte* » [5].

La méthode est issue d'un choix : écouter dans la Bible la voix de ceux qui sont écrasés comme l'authentique voix messianique, juge des images de Dieu. Le fil rouge de l'interprétation est l'insurrection qui court, publique ou occultée, dans le récit. Insurrection publique ou camouflée, la Bible est le lieu de principes antagonistes, la création et l'apocalypse. Sur la base de ces deux principes, E. Bloch fonde sa thèse. J'en expose le schéma.

la contradiction entre le créateur et le libérateur

Le Dieu d'Israël s'affirme le plus puissant, aussi Elie se moque-t-il des prêtres de Baal et les égorge-t-il (1 R 18). Du Dieu le plus puissant, Israël passe à la conviction qu'il est l'Unique. D'un Dieu lié à une race et à des lieux précis, Israël s'oriente peu à peu vers l'affirmation que son Dieu est le maître ou le Créateur de l'univers entier. Il n'est plus question

5. Ernst BLOCH, **L'athéisme dans le christianisme, op. cit.**, p. 44.

alors de lui tenir tête : le pot ne cherche pas querelle au potier. D'autant plus que ce Créateur juge son œuvre très bonne. Ce qui ne l'empêche pas, au temps de Noë, de se repentir d'avoir créé les hommes. La faille dans la création ne tient pas à lui, mais au serpent, bouc émissaire qui le décharge de toute responsabilité dans la misère du monde.

L'idée de création ne se sépare pas de celle de dépendance. Cette dépendance, le serpent la récuse, il est la première figure de la liberté. Moïse en élèvera l'image dans le désert comme signe de libération. Jean y reconnaîtra la figure anticipée du Fils de l'homme. L'idée de création porte à l'infini les traits despotiques du Dieu d'Israël : la terre est son marchepied, il trône dans les cieux.

Le caractère despotique d'un Créateur tout-puissant rendait d'autant plus insupportable la misère présente et le report constant des réalisations de la promesse, report se soldant par un accroissement d'humiliations : domination assyrienne, captivité babylonienne, domination perse, persécutions hellénistiques, occupation romaine, destruction de Jérusalem, dispersion.

La misère régnante malgré la toute-puissance du Créateur donna naissance à une forme spécifique de dualisme : le salut s'opposant à la création. Ce salut émergea comme un rêve, il prit forme dans une figure de l'avenir, le Messie, non plus envoyé d'un Dieu créateur et dominateur qui se tient en arrière, mais d'un Dieu imaginé en avant, sur le chemin de l'Exode.
Le monde créé est un échec. Le principe qui peut libérer les hommes de ce monde chaotique ne peut être identique à celui qui est responsable de son existence : il conduit vers un monde meilleur, vers un espace ou un temps sans misère et sans domination, et il ne peut être le même que le Dieu qui ose déclarer bonne une œuvre misérable.

Dès lors qu'on identifie le Créateur et le libérateur à venir, on postule un responsable qui explique la malfaçon de l'univers. Le théisme affirme que tout est déterminé d'en haut : cependant une histoire douloureuse ne relève pas de la responsabilité de celui qui contient tout. Le théisme a besoin dès lors de la figure du bouc émissaire pour sauver l'innocence du Créateur. Aussi l'idée messianique brise-t-elle cette identité et fait-elle du Créateur ce bouc émissaire. Elle annonce la disparition du monde ancien (Is 65, 17 ; Ap 21, 4). Une réalité nouvelle, radicalement différente de l'ancienne, fait son apparition. Ce n'est que par le tour de passe-passe du bouc émissaire que le Créateur de la *Genèse* est identifié au libérateur dont témoigne l'*Apocalypse* : il s'agit d'un procédé d'occultation. En réalité, le vieux Dieu est jeté dans les ténèbres extérieures ; le

Fils de l'homme, l'humain, prend sa place, il substitue l'amour à la toute-puissance arbitraire.

La thèse doit être vérifiée. E. Bloch, pour ce faire, entreprend un travail de détective : mettre à découvert dans un texte opprimé par la figure despotique du Dieu créateur le fil rouge de la ligne messianique. Cette manière de procéder aboutit concrètement à suivre le mouvement de dédivinisation immanent à la Bible. Seuls ceux qui pratiquent cette dédivinisation dans les rapports sociaux peuvent la percevoir dans le texte : aussi E. Bloch aura-t-il recours aux témoignages actifs des courants chrétiens qui, au cours des siècles, ont entrepris cette dédivinisation. Encore faut-il que le texte se prête à cette lecture : E. Bloch le croit, car le texte arrêté et transmis est le produit d'une manipulation opérée par Esdras et Néhémie vers 450 av. J.-C. qui eut pour but de transcrire dans un esprit théocentrique et despotique les traditions antécédentes. Mais Esdras et Néhémie n'ont pu éteindre l'insurrection biblique : elle s'annonce dans de nombreux passages, notamment dans l'*Exode*, elle sera reprise plus tard par l'auteur du livre de *Job*, elle prendra sa stature originale en Jésus. Ce sont ces trois cas qui procurent sa vérification à la thèse.

le récit de la vocation de moïse

La figure du Créateur est une figure démonique, au sens d'arbitraire et de despotique. Cette figure est mise en doute dans des textes précédant le récit de la vocation de Moïse : Gn 3 ; Gn 4 (l'ambiguïté de Dieu dans la relation Caïn-Abel) ; Gn 11, 1-9 (l'histoire de la Tour de Babel dans l'interprétation de la *Haggada*) ; Gn 22 (le sacrifice d'Isaac) ; Gn 32 (la lutte de Jacob avec l'ange) ; ou dans un texte postérieur à la vocation de Moïse, Dt 34 (le récit de la mort de Moïse selon la *Haggada*). Ces textes témoignent d'un effort pour s'arracher à l'envoûtement d'une souveraineté arbitraire ; mais cet effort n'est qu'esquissé, il n'aboutit pas, sinon dans les reprises de la *Haggada*[6].

6. *Haggada :* mot hébreu signifiant « ce que dit » (l'Ecriture) en plus de son sens obvie. C'est donc une des deux grandes formes de l'interprétation rabbinique de la Bible : tandis que la *Halakah* s'occupe des applications de la Loi écrite aux circonstances concrètes de la vie (sorte de jurisprudence ou de casuistique), la *Haggada* est l'ensemble des petites « légendes » de type hagiographique qui commentent l'Ecriture sous forme de narrations (N.D.L.R. d'après André PAUL, « Intertestament », **Cahier Evangile** 14, novembre 1975, pp. 8-9).

Avec le récit de la vocation de Moïse, il en va tout autrement (Ex 3, 14 sv.). Le représentation démonique de Dieu cède la place à une autre, celle d'un Dieu au futur, « *Je suis qui je serai* ». La libération d'Egypte prend appui sur cette représentation. Certes, la première ne disparaît pas : Yahweh lui-même trône dans les ténèbres et se manifeste dans le tonnerre. Mais en son sein émerge une représentation antagonique, facteur d'émancipation, suscitant l'Exode et l'attente pleine d'espérance. Un Dieu nouveau s'impose. E. Bloch souligne qu'il est remarquable qu'un Dieu local, celui du Sinaï, de la tempête et du vent, n'ayant pas la moindre disposition au changement, ait été transformé en un Dieu dynamique, existant au futur et se présentant comme le symbole de la libération de l'esclavage. « *Il n'existe dans l'histoire,* écrit-il, *aucun autre exemple d'un semblable retournement, qui rend ici possible la transformation d'une idole tonnante et écrasante en un guide et en un but encore lointain, vers lequel il mène à travers le temps... Bien que sa représentation soit encore sombre... elle précède l'exode à travers le désert vers le pays de Canaan. Dès lors incomparable dans l'espace et quant à sa valeur, cet épisode ouvrit la voie à une sublimation... du Dieu de pure soumission (démonisme) en un Dieu fondant la morale : le Dieu du livre de l'Alliance* » [7].

Ce Dieu n'est plus un autocrate omnipotent, il est un thérapeute. De lui jailliront le droit et la justice. Le Dieu des prophètes est issu de cette transformation. Cependant ni les livres mosaïques, ni ceux des prophètes n'ont mené la transformation à son terme en éliminant l'insupportable contradiction entre le Dieu décliné au futur et celui de l'origine. Le livre de Job la fait éclater.

le livre de job

Une double représentation de Dieu domine la foi d'Israël ; elle engendre deux types de religion : sacerdotale, issue de la représentation démonique, et prophétique, issue de la représentation mosaïque. Le conflit latent entre elles deviendra ouvert dès que l'organisation sacerdotale de la société hébraïque évincera le prophétisme. Après l'Exil, Israël est sans espérance politique. Les souffrances issues de la nature mobilisent l'attention : maladie, mort, etc. ; elles expriment indirectement l'incapacité à surmonter l'humiliation historique dont on ose à peine parler. Les théologiens ont expliqué que le malheur provenait du péché. Yahweh ne

7. Ernst BLOCH, **L'athéisme dans le christianisme, op. cit.,** pp. 114-115.

délivre que celui qui se reconnaît coupable. L'auteur du livre de *Job* s'insurge contre l'évidence du mécanisme faute-châtiment. Il entame un procès contre Dieu. L'auteur en fournit les éléments. Toutefois, par prudence, il l'insère dans un récit populaire dont il brise le mouvement et ébranle la naïveté. Il peut ainsi, sous la protection du récit archaïque, produire un poème subversif.

La subversion consiste à inverser les rôles. A Job, l'innocent, proclamant son refus de jouer le rôle de bouc émissaire et son attachement à la justice, Dieu ne fait pas droit ; il se targue au contraire de sa puissance cosmique et arbitraire. Job s'oppose à la forme démonique du Dieu d'Israël, il habite la représentation mosaïque ; Dieu, par contre, soutient le démonisme. Le procès se déroule de telle sorte qu'il n'existe plus de compromis possible entre les deux représentations. En effet, le Dieu de l'Exode annonce le droit, mais ne le fait pas, alors qu'il est par hypothèse le Tout-Puissant, le créateur que nul ne peut contraindre. En conséquence, ou bien il n'est pas le Dieu du droit tel que l'ont prêché les prophètes, ou bien il n'est pas le Tout-Puissant comme le prétendirent également les prophètes. Aussi Job, avec audace, entre-t-il en procès avec le Tout-Puissant qui, ayant le pouvoir, n'accomplit pas le droit. Les amis de Job font payer l'innocence de Dieu au peuple en le déclarant coupable, Job refuse ce troc pour sauver Dieu. Il invite à un autre chemin : manifester que la contradiction entre la figure démonique de Dieu et sa figure mosaïque est désormais indépassable. Tous les essais de compromis se sont avérés sans effet.

Job peut parler ainsi, parce qu'il n'est pas le prophète qui proclame le droit de Dieu, il parle au nom de l'expérience populaire. En langage technique, on qualifie *Job* d'écrit de sagesse ; en réalité, il s'agit d'un livre qui donne la parole au peuple. Seuls prêtres et prophètes s'arrogeaient le droit de dire la pensée de Dieu sans craindre les contradictions entre leurs paroles et l'expérience. L'auteur de *Job*, comme plus tard *Qohélet*, exprime la pensée du peuple : il contredit l'idéologie officielle.

Le procès vise à faire éclater d'hypocrisie de l'accord officiel entre la figure démonique de Dieu et sa forme mosaïque ou prophétique : pour sauver la pertinence de la première, il faut charger de péchés l'innocent. Job se refuse à jouer le rôle du coupable : il ne s'avouera pas pécheur pour arracher Dieu à sa contradiction. Il contraint à choisir entre le démonisme et le prophétisme. Le coup de génie de l'auteur, c'est d'avoir donné la parole à Dieu sous la figure démonique. Le théisme n'a ici aucun rapport à l'histoire, tandis que le Dieu prophétique n'a d'autre forme d'expression que la révolte toute humaine de Job.

De cette analyse, E. Bloch tire la conclusion suivante : la représentation mosaïque et prophétique de Dieu, issue de l'expérience de l'Exode et fondant l'Alliance, ne s'accorde que par fiction avec la figure cosmique et démonique du divin. La création s'oppose au salut. Aussi un théisme prophétiquement consistant transfert-il aux hommes comme créateurs et promoteurs de justice les attributs reconnus à Dieu dans la ligne de l'Exode. Bref, le théisme s'effondre si le prophétisme est fidèle à sa propre ligne.

L'auteur de *Job* a saisi cette conséquence, il n'a pas osé la pousser à son terme. Ne sachant comment sauver le théisme prophétique, après éviction du théisme démonique, il a laissé la question en suspens : il n'a pas prêté la parole à un Dieu prophétique, parce qu'il ignorait si, face à Job défenseur du droit, il existait un répondant divin ; il a donc laissé vide la place de ce répondant dans l'expérience qu'il a vécue : « *Je sais, moi, que mon Défenseur est vivant, que, lui, le dernier, se lèvera sur la terre* » (Jb 19, 25 sv.).

Cet écrit ne fournit aucune conclusion au débat qu'il a soulevé. Il démontre que si l'on est fidèle à l'expérience humaine, on ne peut articuler la foi mosaïque au théisme traditionnel. Il pose clairement les éléments du dilemme, au point de rendre inévitable l'éviction de l'un d'eux : ou bien, on accepte un Dieu créateur et démonique, mais la révolte à son égard est seule digne de l'homme ; ou bien, on accueille un Dieu prophétique, accomplissant le droit, mais sa toute-puissance est fiction : il est une figure à venir. La figure du Fils de l'homme s'annonce en creux.

le fils de l'homme

Le Dieu prophétique est moral : il représente l'idéal de la justice. Il est précisément ce que n'accomplit pas le Dieu créateur, mais ce qui monte de la révolte du peuple contre l'exploitation. Jésus fait sienne la protestation de Job, et il la conduit à tel point qu'il évince la figure du Créateur, en se situant en son lieu et place (c'est le mouvement de l'évangile de *Jean*). Mais il ne s'y situe pas comme un double de la figure divine, au sens où il serait un être divin, une incarnation du Dieu démonique ; il occupe son lieu en arrachant à Dieu la place usurpée. Traditionnellement, le quatrième évangile est interprété comme la manifestation du caractère divin de Jésus, il est lu dans le cadre du théisme créateur. En réalité, il substitue à la figure du Fils de Dieu (la forme imaginaire du divin créateur incarné) celle du Fils de l'homme, la volonté de faire accomplir par l'homme créateur, plein d'espérance, la justice attendue. Ainsi Jésus, par

son action et sa parole, est celui qui achève le transfert à l'humain des qualités reconnues au Dieu de l'Exode. Il répond à la question laissée en suspens par le livre de Job : il n'existe pas de répondant divin, il existe les hommes s'insurgeant et accomplissant la justice. Le Royaume est leur création. Dès lors, le théisme est aboli ; demeure seule la vision prophétique. L'obstacle majeur à sa dynamique, le théisme, disparaît avec la figure de Jésus.

Mais cette critique radicale d'une souveraineté venue d'en haut était trop en avance sur les conditions sociales pour qu'elle fût entendue : Jésus a été récupéré à l'intérieur du théisme au profit des classes dominantes. De temps à autre, dans l'histoire, sa flamme insurrectionnelle a été ravivée. E. Bloch fait allusion ici aux mouvements messianiques. Ce n'est toutefois qu'avec l'avènement de l'ère industrielle qu'il devient possible d'imaginer que la prophétie historique inscrite dans le mouvement antithéiste immanent à la Bible trouvera sa forme d'expression sociale : un athéisme qui assume le mouvement d'espérance symbolisé par la figure du Royaume à venir.

II

évaluation critique : l'arbitraire du dilemme

L'interprétation de la Bible par E. Bloch est originale : elle réussit, par sa mise en scène, à rendre plausible la visée athée du prophétisme. Elle est fondée sur la contradiction immanente au théisme biblique : faire porter à l'image d'un Dieu arbitraire le dynamisme de notre libération. Cette contradiction est proposée comme évidente, parce qu'il est évident aux yeux de Bloch que le Créateur ne peut être autre que démonique ou despotique. C'est cette évidence que je voudrais évaluer à partir de quelques remarques sur le Dieu phantasmatique, le Dieu eschatologique, et l'orientation dernière de E. Bloch vers une mythologie cosmique.

le divin démonique et phantasmatique

Il serait vain de nier qu'une figure jugée divine, arbitraire dans ses décisions et toute-puissante dans son action, poursuivant des intérêts obscurs, n'ayant pas de lien perceptible avec la moralité, habite la Bible, notamment les traditions les plus anciennes. Il est tentant d'identifier ce Dieu arbitraire avec un phantasme du divin, produit de nos désirs ambigus. On pourrait dès lors qualifier d'archaïsme affectif et historique la figure démonique de Dieu : elle justifierait un ordre social d'exploitation, ou bien

elle exprimerait une déviance de l'affectivité. La séparation réalisée très tôt dans la Bible entre les figures mosaïque et démonique témoignerait d'une supériorité étonnante de la tradition biblique sur les autres traditions religieuses : la Bible opposerait en effet l'activité libératrice d'un Dieu futur à l'agir oppressif d'un Créateur, elle ferait échapper le divin à l'ambiguïté destructrice qui l'habite universellement.

La Bible ne se plie pourtant pas aussi facilement au dilemme interprétatif créé par E. Bloch. J'en prends pour témoin le récit des origines « yahviste » (Gn 2-3) avancé pour prouver sa thèse. La figure de Dieu y est double, pense-t-il : démonique, d'une part, en raison de l'interdit signifiant qu'il se réserve la vie ; prophétique, d'autre part, en raison de l'espoir reconnu sur la base d'une condition commune : « *Voici désormais que l'homme est comme l'un d'entre nous* » (Gn 3,22).

La lecture de Bloch est prisonnière d'un schème a priori d'interprétation : dans le texte, l'interdit ne porte pas sur la vie (c'est là le mythe de Gilgamesh), il a pour but de protéger de la mort. Seul le serpent provoque à entendre l'interdit comme démonique, forme arbitraire de la jalousie du Dieu qui ne veut partager ni la vie ni la connaissance. L'ambiguïté du divin n'est pas dans le divin, mais dans la relation des humains au divin. Aucune représentation n'échappe à cette ambiguïté, ni celle de la figure de l'Exode, ni celle de l'avenir. L'amour peut être dévorateur, l'avenir assassin, l'utopie meurtrière. Toute représentation est susceptible de jouer un rôle démonique ou phantasmatique. Seule la fonction sociale ou psychique qu'elle exerce permet de la juger dans tel cas libérante ou destructrice. La représentation du Dieu créateur est libérante dans la mesure où elle ouvre un espace hors les idoles et le destin : c'est le rôle qu'elle joue dans le livre de la *Consolation d'Israël* (*Deutéro-Isaïe*). Elle peut être destructrice si elle refuse toute autonomie à l'être humain : le regard prédestinateur du Créateur dans certaines théologies fige l'action humaine en destin. Cette représentation joue alors une fonction contradictoire à celle qui lui est reconnue par Isaïe. Il n'est pas sûr que ce soit le cas du Dieu de *Job* : sa vantardise cosmique, selon l'expression de E. Bloch, ne l'empêche pas de justifier Job contre la calomnie de ses amis.

La figure du dilemme devient excès : elle prétend rassembler dans un « ou bien... ou bien » exhaustif le foisonnement biblique. En réalité, le démonisme de Yahweh, identifié par E. Bloch à son caractère créateur, est la garantie de la vérité eschatologique de la promesse. Il n'est pas séparable de la figure exodique, sinon par déviation phantasmatique. C'est ce que montre son corrélat : le Dieu eschatologique.

le dieu eschatologique

Le Dieu de l'Exode est une figure à venir, un Dieu au futur : « *Je serai qui je serai* » (Ex 3, 14). Cette figure est libérante, selon E. Bloch, elle engendre le messianisme, elle exprime l'insurrection contre l'injustice et le malheur. Cependant, une figure eschatologique est-elle nécessairement non phantasmatique ? Ce n'est pas l'opinion de J. Pohier dans son ouvrage *Quand je dis Dieu*[8]. Selon cet auteur, le Créateur pose la différence comme valeur, le Dieu eschatologique, par contre, l'abolit. Or, on constate historiquement que celui qu'on refuse est le Dieu créateur, celui qui pose comme bonne la finitude ; par contre, celui qui est non moins constamment exalté est le Dieu eschatologique, celui qui abolit la différence, jugée source du malheur. Nous rêvons d'un Royaume où il n'existe ni culpabilité, ni dualité sexuelle, ni mortalité. Bref, nous aspirons au présent absolu de la plénitude. Cette abolition phantasmatique de la différence empêche de vivre.

La critique de J. Pohier ne manque pas de pertinence, appliquée à la thèse de E. Bloch. En effet, si la représentation eschatologique retire à Dieu son pouvoir créateur ou démonique, c'est qu'opère en elle une exaltation de l'homme hors de sa condition : Bloch parle de l'investissement par le Fils de l'homme de la place occupée par Yaweh. Le Dieu eschatologique serait donc l'image exaltée de l'homme, image éminemment soupçonnable puisqu'elle implique une « divinisation » pratique de l'homme. Dès lors, la représentation eschatologique cesse d'être libératrice : elle occulte la condition véritable de l'homme et, ce faisant, elle aliène.

Peut-on encore tenir que la Bible oppose deux représentations antagonistes qu'elle gère sous la forme du dilemme, sans choisir elle-même l'un ou l'autre élément ? A mon avis, si contradiction il y a, mieux vaut la maintenir. En réalité, il existe dans la Bible une habitation mutuelle de deux représentations : le Dieu ne peut être conjugué au futur que parce qu'il est dès maintenant ce qu'il sera. La promesse est fondée sur cette habitation mutuelle : « Je suis aujourd'hui pour le peuple ce que demain je serai », dit Dieu. Briser le mouvement entre les deux représentations, c'est céder au phantasme du despote, dans un cas, à celui de l'exaltation indue et donc irréelle de l'homme, dans l'autre. E. Bloch qui a mesuré ces difficultés, essaie de fonder son espérance dans un mythe de la matière comme dynamique d'avenir.

8. Jacques POHIER, **Quand je dis Dieu,** Paris, Ed. du Seuil, 1977, pp. 83-115.

le mythe

Vouloir reprendre le message biblique d'espérance ou faire sienne l'utopie du Royaume sans le fondement transcendant de la foi d'Israël est une entreprise à la fois remarquable et frustrante.

Remarquable : Bloch manifeste que la foi transcendante d'Israël perd tout son pouvoir si elle n'est enracinée dans la protestation humaine contre le malheur naturel et contre l'exploitation. Il montre avec force que l'universalité d'Israël est concrète dans la mesure où elle assume la protestation comme dynamique d'avenir. Il établit avec non moins de force que la foi transcendante interprétée dans une statique de la création perd son pouvoir libérateur et devient aliénante. Voilà ce que l'opposition des deux représentations, démonique et prophétique, met en pleine lumière. En ce sens, elle a un intérêt pédagogique certain.

L'entreprise est cependant frustrante : la promesse biblique est marquée par un excès. La résurrection ou la promesse de victoire sur la mort en est le signe. Cet excès n'évacue pas la protestation contre l'exploitation, bien qu'il puisse être utilisé — et de fait il l'a été — pour l'étouffer. Mais vouloir tenir l'excès sans la foi transcendante au Dieu d'Israël contraint à une double rupture, avec le marxisme d'abord, avec une évaluation raisonnable de notre condition ensuite.

Avec le marxisme : E. Bloch se désintéresse des luttes historiques et de leurs fondements économiques et il donne à la notion de lutte des classes un aspect moral. Ce désintérêt et ce moralisme le conduisent à préférer le concept d'utopie ou le principe espérance à toute notion sociologique. Ces concepts prennent chez lui la forme d'une possibilité réalisable. Ils cessent d'être d'abord des concepts critiques. Leur possibilité de réalisation provient du fait que Bloch transfère à l'utopie et au principe espérance les qualités bibliques du Royaume. Le marxisme ne me paraît pas oublier à ce point la finitude et la précarité de notre histoire.

Rupture avec une évaluation raisonnable de notre condition, ensuite : E. Bloch a recours à la dynamique de la matière pour fonder en dernière instance la dynamique de l'espérance. Il abandonne le terrain miné de notre histoire réelle pour celui du mythe. Rien ne prouve que les souhaits, les rêves, les désirs, les messianismes actifs débouchent sur l'utopie et le Royaume, comme s'ils jouissaient pour cela d'une garantie dans le mouvement de la matière. Il s'agit là d'une transformation mythique de la garantie transcendante donnée à Israël. Cette évocation du mythe manifeste que garder le contenu de la promesse sans accorder foi à Celui qui promet conduit à un rêve non fondé : en effet, il est peu fondé d'évoquer

la possibilité de vaincre la mort dans une histoire marquée par elle depuis son origine.

E. Bloch pose, certes, des questions redoutables aux croyants qui font de Dieu un empêcheur de vivre. Il se pose à lui-même des questions non moins redoutables en voulant faire porter à un athéisme issu de la Bible la promesse biblique. Au terme de la lecture de *L'athéisme dans le christianisme,* on se prend à rêver d'un athéisme plus modeste, dans lequel le tragique de la révolte de Job ne serait pas occulté par l'utopie ou par le mythe [9].

christian duquoc

9. Si je me suis refusé dans cet article à discuter de l'athéisme comme tel, c'est qu'il est une évidence pour E. Bloch. Ce point mériterait une évaluation : comment expliquer que l'ouvrage cité n'essaie jamais ni de fonder ni de critiquer le fait qu'être créateur, c'est être oppresseur ?

entendre la question de l'athéisme

Les chrétiens d'aujourd'hui ont-ils commencé à entendre vraiment la question de l'athéisme ? Si les temps sont révolus où il n'était même pas permis de lui prêter l'oreille à l'intérieur de la citadelle ecclésiastique, l'intérêt actuel attisé par le vent de la libéralisation n'est rien de moins que très ambigu. Au lieu de nourrir quelque bonne conscience, le déferlement de l'indifférence religieuse et la pénétration des grandes théories de l'incroyance nous renverraient plutôt la balle : pour qui la foi est-elle encore une question ? Perdant massivement leur plausibilité, les croyances refluent vers le domaine d'un « irrationnel légitime » où règnent le privé et l'affectif : sur les options et les convictions religieuses, il semble de plus en plus déplacé de vouloir s'entendre ; quant à mourir pour elles, pour savoir ce que cela signifierait, il faudrait se demander d'abord si c'est vraiment pour la foi et non pour ce qu'elle représente dans tel pays ou dans telle culture. A vrai dire, les chrétiens ne commencent à se poser réellement la question de l'athéisme que le jour où ils sont capables de se demander, en toute sérénité, s'il n'a pas raison au fond. Ce jour-là s'ouvre le chemin d'inconfort qui constitue, à proprement parler, une vie d'homme.

Pourquoi nous intéresser, nous les chrétiens, aux actuels visages de l'athéisme ? Les réponses sont faciles, nombreuses : pour savoir ce que pensent les « autres », pour mieux comprendre la portée de notre propre foi, pour mieux justifier nos propres positions au feu des critiques qui nous sont adressées du dehors, pour, pour... etc.

Afflux, évidence des réponses, oui. Mais précisément, pour ces esprits vraiment mal tournés que sont depuis toujours les philosophes, et, depuis peu, les psychanalystes, les choses vont rarement de soi, et l'on a observé que lorsque les réponses affluent très vite, il faut se demander si on a commencé à *entendre* vraiment la question.

Essayons donc, fidèle en cela à notre saint patron Socrate-la-torpille, non de répondre trop vite, à l'aide de notre inépuisable sac à évidence, mais d'analyser la question.

de la méfiance à un intérêt très ambigu

Nous avons souvent la mémoire bien courte. Et plus souvent encore tirons-nous peu de profit de nos souvenirs. Un exemple : nous rappelons-

nous qu'il y a moins de vingt ans, un séminariste, en France, à Paris, ne pouvait lire les auteurs les plus représentatifs de l'athéisme moderne sans une permission expresse, limitée et motivée ? L'« enfer » des bibliothèques n'était pas une figure de style. Et il ne s'agissait pas là de cet obscurantisme que d'aucuns prêtent volontiers au passé, si possible reculé (pour prévenir d'éventuelles vérifications !), forts de l'évidente disparition de ces enfantillages cantonaux, désuets, comiques presque dans leur outrance caricaturale, comme une bonne histoire à raconter au dessert, en somme. « On » prêtait beaucoup d'attention aux livres « dangereux » des philosophes, des libres penseurs, des écrivains de romans pernicieux ; dans un passé beaucoup plus récent, aux ouvrages de ces sciences humaines si réductrices, si totalitaires : tout particulièrement le marxisme et la psychanalyse.

Procédons précisément à la manière de ces dernières, et remontons du symptôme à ses conditions de possibilité. De même que lorsqu'on vous traite d'autogestionnaire — ainsi lors des débats récents sur la régionalisation —, il convient de se demander à partir de quel *type* de structure autoritaire on parle (paternalisme, dictature, centralisation bureaucratique, oligarchie, etc.) pour *ressentir* ainsi une position différente, demandons-nous ici *quel type d'approche de la foi et de l'athéisme* se trouve révélé par les méfiances du pouvoir ecclésiastique. Les philosophes : ils pensent, critiquent. Les libres penseurs : ils n'admettent d'autre autorité que la raison, avec une pointe polémique contre quelques autorités humaines, trop humaines, bien repérées : le trône et l'autel, notamment. Les mauvais romans : ils séduisent, sèment insidieusement l'ivraie — voyez Gide —. Les sciences humaines : elles sont le plus souvent critiques par rapport aux institutions culturelles, quand elles ne font pas ouvertement profession d'athéisme. Le tout au nom du fallacieux prestige de la « science ». *Scientia inflat*... D'ailleurs sont-elles vraiment des sciences, ou seulement des cuistreries ? *Un peu* de science éloigne de Dieu...

Voilà donc quelques traits de la manière dont l'ennemi est ressenti. Passons au rôle que l'autorité s'attribue. « *Mère et éducatrice de tous les peuples* » : quelqu'un a osé dire cela, nous savons que c'est dans un passé récent et sous la plume d'un homme peu suspect d'intégrisme. Qui pourrait de nos jours écrire ces mots sans laisser chacun pantois devant une aussi invraisemblable immodestie ? Alors, dira-t-on, faut-il laisser tout faire, tout dire ? Faut-il passer de la dictature si décriée au laxisme et à l'irresponsabilité ? Comme tout mouvement de balancier, le risque est réel, et les conséquences non moins ruineuses. Un corps sans pouvoir central ne risque-t-il pas l'effritement, la perte d'identité de ses membres ?

La démagogie, la tyrannie de quelques « haut parleurs » sont-ils des risques si négligeables ?

Est-il pourtant si illusoire de prétendre à former des esprits capables de juger par eux-mêmes, capables peut-être de ratifier des choix qu'on fait pour eux, *mais aussi* de s'y opposer, de parcourir leur propre chemin, *mais aussi* d'être accessibles à la critique ? Si l'institution ecclésiale cesse de se prétendre « mère et éducatrice », fût-ce de ses seuls enfants, ce pourrait être non pour démissionner, mais, qui sait, pour se trouver un peu plus « père » ? La paternité n'a-t-elle pas dans ses fonctions essentielles de libérer l'enfant de la mère, de lui permettre de s'identifier parce qu'il est reconnu, de pouvoir relayer la nostalgie par l'aventure ?

Est-ce alors du concordisme si l'on rappelle à la mémoire un père apparemment laxiste qui accepta, sur simple requête d'un fils cadet, de partager son bien en deux ? Parions que la foi du prodigue, elle non plus, n'était plus celle de son père. Mais ne fallait-il pas ce risque et cette mort pour qu'un jour une retrouvaille libre, longuement attendue par une indésespérable tendresse, par-delà les errances et même les retours intéressés, ne le fasse enfin fils ? Les fils dociles, dit la (prétendue) sagesse populaire, ne sont-ils pas des « fils à maman » ?

Allons-nous donc, maintenant que la possibilité nous est donnée d'étudier honnêtement l'athéisme, emboucher les trompettes de la libération ? Je voudrais montrer tout au contraire que *s'intéresser de cette manière à l'athéisme peut être extrêmement ambigu* — pour ne pas dire plus — et que dès lors on ne s'explique que trop pourquoi une certaine libéralisation devient possible en la matière.

la croyance en perte de plausibilité

L'athéisme... le mot même interroge. Le laissant ces jours-ci résonner en moi, je me suis dit tout à coup : *y a-t-il aujourd'hui des athées ?* Comprenons-nous : je ressens ce mot « athéisme » comme aussi étrange et, disons-le, aussi caricaturalement situé (*qui* parle d'athéisme ?) que la question fameuse « *comment peut-on être persan ?* » lorsqu'on se la pose... en Perse. Car pour nous, occidentaux de la fin du XXe siècle, la religion ne semble plus une préoccupation dominante, et ce pour la première fois sans doute dans la vie de l'humanité. Ce n'est pas la majeure partie de nos contemporains qui est « athée » : si je puis me permettre cette nuance, c'est une faible minorité d'hommes qui se dit aujourd'hui religieuse, dans nos pays. L'indifférence en matière religieuse, indifférence d'ailleurs assez tranquille pour n'être pas absolue et se teinter, de-ci de-là,

à l'occasion de tel événement marquant de la vie individuelle ou collective, d'un intérêt passager, cette indifférence non polémique semble se généraliser de nos jours comme « normalité ».

Il fut un temps où la croyance en Dieu allait de soi. Mais aujourd'hui ne serait-ce pas l'incroyance ? « Dieu » comme être personnel transcendant, est-ce encore, pour la plupart de nos contemporains, si plausible ? Non pas vrai : qui prétend prouver ou infirmer son existence ? Non, simplement, est-ce encore une hypothèse crédible ? Qui a prouvé que Jupiter n'existait pas ? Et pourtant nous ne l'invoquons plus les soirs d'orage, quand tonne la foudre. Un mot n'a de sens qu'en référence à un corps d'habitudes, le mot « Dieu » comme les autres.

Il convient cependant, croyons-nous, de distinguer deux aspects de ce que nous nommons *perte de plausibilité*. Le premier nous paraît particulièrement fréquent dans les milieux scientifiques et, plus généralement, répandu chez tous ceux qui, de par leur profession ou leur mode de vie, baignent dans la culture technico-scientifique de notre temps. Nous distinguerons cet aspect-là d'un autre, plus général encore, qui nous semble caractériser davantage l'attitude de « Monsieur tout le monde », de cet « homme de la rue » que nous sommes tous d'une manière ou d'une autre.

le cœur dissocié de la raison

Hubert Reeves, à qui Jacques Chancel posait tout récemment, lors du « Grand Echiquier » de Guy Béart, la question du *sens* du cosmos, répondait qu'à son avis il y en avait un, tout en précisant qu'il s'agissait là d'une réponse qui lui était propre, d'une conviction comme chacun en formule sur le registre des choix et de l'affectivité personnels. « *In dubiis libertas* », aurait dit Jean XXIII. Cette réflexion de Reeves nous paraît intéressante d'un triple point de vue.

Tout d'abord, de par la dissociation qu'elle opère entre la raison et l'affectivité. Dans le premier domaine, on essaie de réduire l'individuel au profit de l'universel, la règle admise par tous étant la (présumée) seule recherche du vrai. Dans le second, au contraire, liberté de manœuvre : car, « le cœur a ses raisons », n'est-ce pas ?... Bien sûr, mais surtout « *que la raison ne connaît pas* ».

D'autre part, l'assimilation des choix métaphysiques et éthiques à l'affectivité. Loin est le temps des preuves de l'existence de Dieu, loin celui de la « Déclaration des droits de l'homme », à cette aune... Toutes ces

choses ressortissent, dans cette perspective, d'un domaine que je nommerai l'*irrationnel légitime.*

Enfin le caractère individuel, an-archique de ce qui peut être dit dans ce domaine de l'irrationnel légitime. Se poser la question du sens du cosmos paraît *évidemment* légitime, y voir une réponse possible *évidemment* plausible, décider de cette réponse par un choix individuel, sans guère de caution autre qu'affective, *évidemment* normal.

Il n'est pas étonnant alors que de nombreux intellectuels apparaissent fort respectueux des univers religieux, surtout à une époque où l'on a perdu la naïve croyance au progrès humain, et où les dangers et les échecs de la culture scientifico-technique apparaissent au grand jour. Nous ne sommes plus assez sûrs de « la science » (!) aujourd'hui pour en faire un cheval de Troie dans le bastion des sagesses humaines, des philosophies ou des religions.

Qu'on me permette pourtant de poser ici une question : s'agit-il dans le domaine des choix éthiques ou des convictions religieuses, d'une autre raison, ou de quelque chose d'autre que la raison, ou d'un autre mode de la raison ? On le sait, les scientifiques ont souvent eu une prédisposition au fidéisme, c'est-à-dire à une rupture de continuité entre le champ de leur pratique professionnelle, présumée rationnelle et rigoureuse, et celui de leur vie personnelle, où l'on pouvait lâcher tout à la fois microscope et sens critique.

Au-delà de cette caricature, ce qui nous semble ignoré dans cette attitude est double : tout d'abord, que la dissociation raison-affectivité aboutit à la folklorisation de la seconde, car quand on peut dire n'importe quoi, on ne dit plus rien. En cela réside la marque — ou le masque — de la perte de plausibilité religieuse qui nous semble affecter paradoxalement ces intellectuels, alors même qu'ils manifestent de l'intérêt pour l'univers religieux. Seconde « ignorance » : Marx, Nietzsche, Freud ont existé. Ils demeurent comme repères d'une nouvelle culture pour laquelle quelque chose de l'inconscient peut être dit, pour laquelle des discours et des pratiques stratégiques peuvent s'instaurer qui traversent affectivité, comportements, choix et convictions, dans ce qu'ils ont apparemment de plus gratuit, spontané et personnel. Et il s'agit là de pratiques rationnelles, même si la raison y change probablement de visage. Ni la sociologie, ni les sciences de la religion, ni la psychanalyse ne prouveront jamais l'existence ou l'inexistence de Dieu. Mais elles ont beaucoup à dire des croyants et de ce qui meut, sans qu'ils s'en rendent compte, leurs décisions, leurs convictions et leurs croyances les plus personnelles. Si « au jeu du désir

tous les dés sont pipés », si mes croyances s'avèrent humaines, trop humaines, sont-elles encore *plausibles* ?

mourir pour dieu ?

Marx, Freud, Nietzsche, oui. Et pourtant... Mon impression, certains jours, est que *peu importent* ces grands noms. Peu importe ce qu'ils ont dit du christianisme. Ce n'est pas pour les ignorer ou les connaître que le commun des mortels croit ou ne croit pas en Dieu. Et je me risquerai à dire crûment : pour la majeure partie de nos contemporains, *la foi ou l'athéisme ne fonctionnent pas sur le registre du vrai ou du faux.* Il ne s'agit pas seulement ici de quelque chose qui serait indécidable en raison, qui légitimerait donc un choix « dans le bleu ». Non, c'est le domaine entier des choix religieux (et peut-être aussi, pour une part notable, des choix éthiques) qui semble n'utiliser la raison qu'à la rigueur, comme justification a posteriori, comme bouclier défensif et apologétique. Nous sommes bien en cela la progéniture (fût-elle adultérine) de Descartes, de Pascal, de Kant. La question me semble alors celle-ci : peut-on vraiment *s'entendre*, lorsqu'il est question de choix ou de convictions aussi individuels qu'en matière de religion ?

Faisons apparemment un détour. Je crois pour ma part que l'ostracisme à l'égard d'un choix différent des nôtres s'exprime préférentiellement sur deux registres que j'appellerai, avec la crudité de langage familière à l'inconscient, le salaud et l'imbécile. Le salaud : la mauvaise foi de celui qui ne *veut pas voir.* L'imbécile : celui qui se contente de ne pas voir clair parce qu'il ne *peut* pas. Il va de soi que si l'on doit excuser l'imbécile, on ne peut que condamner le salaud. La Sainte Eglise, notre mère, au temps de sa magnificence, tout comme, quelque temps plus tard, des penseurs athées régnant en université, sans oublier bien sûr le totalitarisme communiste, ne se privèrent pas d'accabler de leurs sarcasmes les imbéciles-ès-croyance religieuse, et de réduire au silence, voire même au silence éternel, les salauds.

Voilà un débat et un comportement qui semblent peu à peu disparaître de notre quotidien. Comme si les enjeux sérieux, les lieux d'affrontements violents et même sanglants, étaient ailleurs, comme si la religion relevait si bien désormais de la sphère privée qu'elle ne serait ni plus condamnable ni plus louable que la philatélie ou le végétarisme. *La religion est-elle encore une chose pour laquelle on mourrait ?* Peut-être que non, et alors il faut se demander si, utilisée comme le drapeau d'une résistance à une occupation ou à un totalitarisme idéologique (communiste ou musulman

intégriste, par exemple), c'est bien de la croyance religieuse qu'il s'agit, ou s'il ne s'agit pas plutôt de l'utilisation du levier politique qu'elle peut offrir (unification d'un groupe humain, puissance affective individuelle et collective).

On peut se scandaliser de ce phénomène, affirmer — c'est la mode — que l'Occident agnostique, vieilli et matérialiste, sera sauvé par les masses jeunes et la foi indomptable du Tiers-Monde. On peut aussi se dire que les croyances et leur plausibilité sont une chose, les religions constituées, une seconde, les stratégies politiques à dimension religieuse, une troisième. Il me semble pour ma part que, chez nos contemporains occidentaux, on ne s'intéresse pas de trop près aux premières, les laissant fonctionner en nous sans les serrer ou les brusquer trop (on a bien le droit de se faire un peu plaisir, et, après tout, pourquoi empêcherait-on grand-mère de dire son chapelet ?), que l'on est devenu très éclectique avec les dogmes ou les obligations rituelles des secondes (d'où d'ailleurs les nombreux renouveaux ou sectes, déçus ou choqués par ce laxisme et cette facilité) ; et c'est encore tout autre chose lorsque la situation politique implique de faire appel aux troisièmes : des témoignages aussi divergents que les combats des Eglises latino-américaines en faveur des paysans, ou ceux des Polonais pour survivre à la mainmise soviétique, mais aussi l'*Opus Dei* ou la République islamique, devraient faire réfléchir.

ce qu'entendre l'athéisme voudrait dire

Dossier classé pour certains, dossier encore jamais vraiment ouvert pour d'autres ; sommes-nous donc condamnés à ne parler de la crédibilité du croire chrétien qu'à des oreilles indifférentes ? Pour le dire en deux mots, *l'athéisme est-il pour nous une question ?*

C'est qu'en effet rien ne va moins de soi. N'est vraiment question pour moi que ce qui m'interroge de façon vive, que les problèmes que je reconnais comme miens. Cela n'a rien à voir avec leur gravité « objective », qui peut très bien me laisser de marbre ou sans moyens réels de me sentir directement concerné, véritablement partie prenante. L'athéisme, pour moi chrétien, peut n'être qu'un sujet d'intérêt périphérique, anecdotique, sans réelle portée dans ma vie. Ou il peut au contraire susciter immédiatement des réflexes passionnés ou passionnels de défense, de justification, d'apologétique, à grand renfort de preuves ou d'encycliques. Indifférence ou fragilité de mes peurs profondes : deux refus possibles de la question.

Car pour qu'une question puisse devenir mienne, deux conditions, symétriques des attitudes que je viens de caractériser, s'avèrent nécessaires : entendre, c'est toujours re-connaître comme déjà (un peu) sien. Il me faut me sentir concerné, c'est-à-dire déjà travaillé par la question, déjà au moins *accordé à elle*, à l'unisson avec elle. Sinon on en restera, comme on dit péjorativement, à un plan tout à fait « intellectuel ». Et il faut, pour que *question* il y ait, un minimum de sérénité intérieure — la peur clôt toutes oreilles et durcit toutes langues —, une sérénité qui me permette de me demander *si celui qui pense autrement que moi n'aurait pas au fond raison.* Tout débat dont ces deux conditions sont absentes ne peut être qu'un dialogue de sourds.

Alors qui peut aujourd'hui faire sienne la *question* de l'athéisme ? Peut-être ceux pour qui la foi de leurs pères ne va pas sans problème, qui ressentent dans leur chair cette immense perte de plausibilité de l'univers religieux dont je parlais tout à l'heure. Ceux qui se demandent souvent, et parfois de manière très douloureuse, s'ils ne font pas fausse route en cherchant aujourd'hui des chemins à préparer au Seigneur. Ceux qui n'ont pas honte de se réclamer de l'Evangile et d'avouer que *la foi*, autant et plus que l'athéisme, *est pour eux une question.* Dans ce retournement gît peut-être le paradoxe ou l'originalité d'une appartenance chrétienne aujourd'hui. Mais si c'est la foi et non pas l'athéisme qui pose de nos jours question, que l'on permette cependant à quelqu'un qui vit cet inconfort de dire de ce chemin : il constitue — au sens fort — ma vie d'homme.

yves le gal

comptes rendus

théologie

Stanislas BRETON, **Le Verbe et la Croix** (Jésus et Jésus-Christ), Paris, Ed. Desclée, 1981, 200 p.

Stanislas Breton ne déteste pas l'humour. Il nous pardonnera donc de dire que son essai est lui-même un bon exemple de travaux pratiques sur le thème qu'il aborde, et que c'est un essai transformé.

Ce thème, lui, ne prête guère à sourire. Il y va du sérieux de la Passion du Christ. Mais ce sérieux-là prend à contre-pied le sérieux des philosophes, et la Croix est bien « folie » pour la sagesse humaine où le Verbe culmine en rationalité. En confrontant ces deux réalités, Breton est d'ailleurs fidèle à toute sa recherche. Son souci de rigueur philosophique est sans concession ; marqués par Plotin, Thomas d'Aquin, Spinoza et Husserl, ses travaux sont appréciés chez les spécialistes, mais leur refus de la facilité les prive sans doute d'une audience plus large. Ce n'est pas qu'il se retire dans une tour d'ivoire à l'usage des intellectuels : une part de son œuvre est aussi dialogue avec les engagements politiques, les idéologies et le marxisme. Mais il ne fait pas de doute que, pour lui, dialoguer ne signifie ni tomber d'accord trop facilement, ni vulgariser. Et c'est, me semble-t-il, cette intransigeance qu'il met au service du mystère de la Croix, en essayant ici de lui reconnaître toute son ampleur. Là encore, c'est pour lui un vieux débat. Dès 1954, il écrivait **La Passion du Christ et les philosophies** et en 1962, c'était **La mystique de la Passion.**

Etre fidèle à la fois aux rigueurs du donné philosophique et à la profondeur de la Croix n'est pas facile ; on risque toujours des arrangements bâtards qui se contentent de renvoyer la philosophie à la futilité ou la Passion à une parenthèse vertueuse. Car la question a toujours été, explicitement ou non, véhiculée dans l'Eglise. Breton en donne quelques exemples historiques dans l'ordre de la pensée, en présentant notamment la position thomiste où la Croix est finalement un ordre supérieur de sagesse (pp. 26-32) et celle de Bultmann qui, lui, insiste sur la rupture (pp. 33-34). Mais ces deux interprétations *« ne sont peut-être que les deux manières nécessaires et incompatibles d'en manquer la radicalité »* (p. 52). A côté des débats spéculatifs, c'est aussi au niveau de la pratique chrétienne que se joue le dilemme. Il y a d'une part un humanisme chrétien qui, légitime à son niveau, coordonne l'épanouissement humain et l'Evangile. Mais le parallélisme est peut-être moins net que ne l'affirment les slogans. Des contestations ont toujours surgi dans le monde chrétien. Breton en évoque de façon suggestive une lignée avec ces « fous du Christ », mystiques et vagabonds dont le comportement est marqué par la théâtralité et la dramatisation jusqu'à dérouter toute raison (au point qu'ils ont toujours été marginalisés), mais qui nous disent quelque chose de l'irréductible de la Croix. De manière plus contemporaine, c'est bien en se référant au Christ exécuté comme un opprimé, que bien des croyants essayent de distinguer leur foi et leur Eglise des compromissions avec les « puissances » de ce monde. Tâche nécessaire, mais qui peut aussi finir par évacuer le mystère quand elle ne se distingue plus guère du mouvement révolutionnaire, en ne lui fournissant *« qu'une monnaie d'appoint précieuse, mais, somme toute, secondaire »* (p. 96).

La pratique est certes un élément décisif du message évangélique ; Jésus a subi la Croix plus qu'il ne l'a prêchée et, en la vivant, il vivait bien l'amour militant pour ses frères. Cela est sans cesse à redire. Reste que la portée du message se redresse sur une autre dimension. C'est bien du mystère même de Dieu qu'il s'agit et le Dieu qui se révèle alors a de quoi dérouter la religion comme la philosophie. C'est inlassablement à cet affrontement que nous ramène S. Breton. Ce faisant, il s'inscrit à la suite de saint Paul, en particulier de 1 Co. 1, 17-31 avec l'indépassable : *« La Croix, scandale pour les juifs, folie pour les grecs »*. Les pages consacrées à ce texte, pour marquer combien le langage nouveau du christianisme déroute la conscience religieuse en sa figure juive comme en sa figure grecque, me semblent parmi les plus suggestives du livre (pp. 9-24, 102-110). Cette radicalité de la kénose pose un abrupt qu'on a toujours la tentation de contourner. Preuve en serait la tension même qui parcourt la foi et dont est signe la distance entre le Logos johannique et le Logos paulinien (chap. VII). Si les racines bibliques de Jean, sa prise au sérieux de l'Incarnation et de ce qu'elle révèle : Dieu est amour, si

tout cela empêche d'identifier purement et simplement sa « Parole » avec le Verbe platonicien, il reste qu'il a ouvert avec une belle audace l'espace du langage grec et philosophique à l'annonce de l'Evangile. Et de ce dialogue, la foi ne saurait se passer sans dommage. Le danger surgit lorsque la Divinité comme Etre Suprême ou Pensée Absolue devient le critère ultime de la théologie au point de réduire l'importance de la Croix. C'est là que le Verbe en Croix doit toujours nous redire autre chose et défier les prétentions de l'intelligence. Mais cette « contestation » n'est pas négation. Serait-ce trahir le projet de Breton que de le traduire en disant que les limites de la pensée ne sont vraiment reconnues que si l'on a été jusqu'au bout de ses possibilités et de sa rigueur.

Si le « langage de la Croix » est folie, il n'est pas pour autant bredouillement insensé. Ce qui nous est dit doit l'être en langue d'homme, relative toujours, mais destinée à être comprise. Pour être entendu, le message évangélique, y compris dans sa proclamation paulinienne, entre donc dans le jeu du sens et de la logique, quitte à les ployer au maximum pour dire l'indicible. Il y a bien une « logique de la Croix » : *« L'originalité du message ne l'exempte pas pour autant des conditions génériques de tout vouloir-dire humain. Pour avoir un impact dans le monde, la Croix doit se manifester dans un «dit» intelligible et communicable »* (p. 102).

Dès lors, l'irréductible de la Croix ne se situe pas au niveau du « dit », même si plusieurs cultures peuvent le reprendre en leur langue. Ce qui est en question, radicalement, c'est le contenu du dire : le mystère de Dieu. Nous voici renvoyés à un Dieu tout autre que ce que nous imaginons, à un Dieu dont les attributs classiques sont battus en brèche par cette manifestation de l'esclave crucifié, où la divinité se déplace au point zéro de la puissance et de l'être. *« L'espace dans lequel il nous faut entendre le message n'a plus rien de commun avec celui où, par une force d'inertie, nous nous plaçons spontanément. En dernière instance, c'est l'idée même d'un SOI divin qui devient caduque »* (p. 151). Ce n'est pas « pour de rire », si j'ose dire, que Dieu se révèle en son ultime figure comme rejeté et comme néant. Il s'agit bien d'un « Dieu nouveau », dont trop souvent nous fuyons la nouveauté : celui qui « réduit à rien ce qui est » par sa faiblesse insurmontable. Ce faisant, certes, Breton retrouve des intuitions de la mystique chrétienne, voire des religions non chrétiennes, et on lira avec profit les pages qu'il consacre au soufisme musulman et à son thème de la divine tristesse (pp. 142-148). Il rejoint aussi plusieurs recherches de la théologie actuelle (Moltmann, Varillon) qui essayent de prendre au sérieux la souffrance de ce Christ dont il est dit dans la foi qu'il est Dieu. Son originalité est de le faire sans rien renier de la rigueur philosophique, pourtant contestée par ce Dieu proche du Néant que révèle le Verbe crucifié comme un esclave.

Et le moindre intérêt de ces pages n'est pas qu'elles se terminent par un appel à la pratique. Le Christ s'identifiant aux plus démunis de ses frères en Mt 25 ne nous invite pas seulement à une contemplation spéculative, mais à un engagement où les Béatitudes sont prises au sérieux (p. 183) et qui nous fait rencontrer la suprême liberté qui défie même la mort. Liberté qui prend, dans la logique de l'Absolu crucifié, la forme du service d'où jaillit la béatitude pour les disciples. Et cela invite à respecter dans le silence l'indicible de la Croix, mais ce silence n'est valable qu'au terme d'un véritable effort d'action et... de réflexion lucide qui accepte la folie de notre Dieu.

Emile GRANGER

psychanalyse et foi

Nicole FABRE, **Le signe de la baleine.** Essai sur la foi et l'inconscient, Paris, Ed. du Cerf, 1981, 158 p.

André GODIN, **Psychologie des expériences religieuses** (Champs nouveaux), Paris, Ed. Le Centurion, 1981, 275 p.

Les essais sur les rapports de la foi et de la psychanalyse sont désormais relativement nombreux, ce qui n'est pas sans intérêt, puisque trop souvent cette question est soigneusement évitée dans le monde chrétien et clérical ; ce qui a aussi son inconvénient, car les derniers venus risquent de paraître un peu répétitifs. Les deux ouvrages que nous prélevons ici valent pourtant la peine pour leurs qualités propres, et ils ont entre eux assez de différences pour ne pas donner l'impression de redites.

Si nous avions à conseiller une introduction à un débutant, nous proposerions volontiers l'ouvrage de Nicole Fabre. « *Je ne voudrais pas faire ici l'exposé ni le résumé de ce que les grands courants psychanalytiques... ont peu à peu mis en lumière... je rappellerai seulement les images dont j'ai usé, les vécus que j'ai évoqués et je m'appuyerai sur les exemples issus de mon expérience clinique* » (p. 134). Cette méthode l'amène sans doute à n'évoquer que de façon trop allusive les théories sur lesquelles elle se base (et où l'on reconnaîtra la mouvance lacanienne). Mais cela facilite la lecture et la compréhension du texte. Il n'y a pas de jargon technique, mais une série d'exemples concrets finement et clairement analysés qui donnent vraiment à entendre ce qui est en jeu dans l'inconscient, qu'il s'agisse de cas pathologiques ou de « gens normaux » essayant de masquer leur fissure intime. En dehors même de toute préoccupation religieuse, ce petit livre pourrait donc être précieux pour introduire à la psychanalyse.

Mais c'est bien de l'affrontement religieux qu'il s'agit. L'auteur va montrer comment le langage croyant n'échappe pas aux données analytiques, car il est toujours proféré et entendu par des êtres concrets marqués par leur inconscient. Vouloir trouver une foi pure est une illusion. Le langage de la Bible et celui des Eglises, le langage et l'expérience du croyant, dans sa démarche individuelle et culturelle, sont toujours ambivalents. Les « figures » qui le véhiculent peuvent être choisies ou rejetées pour résoudre, au moins provisoirement, des névroses et pour dire les rapports parentaux. Mais là aussi peut jouer un authentique effet de sens qui amène à une vérité dépassant son lieu d'expression. C'est pourquoi on ne pourra jamais garantir à l'avance qu'une cure analytique abolira ou confortera la foi ou l'incroyance de celui qui la suit. Est-ce si scandaleux pour une religion de l'incarnation ? Et si la vérité libère, n'est-ce pas dans le sens d'une authenticité évangélique ?

A propos de ce schéma qui structure l'ensemble de sa démarche, l'auteur propose une série d'approches suggestives concernant par exemple l'attachement à la mère (pp. 75-93), les images héroïques et religieuses dans leur inévitable confusion (pp. 47-61). Je retiendrai en particulier son analyse de la transgression et du péché qui constitue la fin du volume. Elle apparaît particulièrement pertinente pour rendre compte des présentations dominantes du péché dans l'Eglise comme « transgression » amenant à une rupture regrettable de l'union à Dieu. Nul doute que cette conception pèse lourdement dans le christianisme et il est bon que l'auteur nous incite à rompre avec cette nostalgie infantilisante. Peut-être regrettera-t-on qu'elle en reste à une définition et à une lecture de la Genèse qui font du péché une « felix culpa » ouvrant à une véritable humanisation. Il ne s'agit pas de « sauver » le texte biblique ; mais ne serait-il pas possible d'offrir une autre lecture ? La tentation dit : «*Vous serez comme des dieux* ». Le péché réel, dès lors, ne serait-il pas justement de se refuser à l'écart nécessaire au profit du fusionnel ? Le débat reste ouvert. Cette réserve, pour montrer qu'il ne s'agit pas d'absorber ce livre comme un dogme. Nicole Fabre, comme thérapeute gérant dans sa pratique le jeu difficile des transferts, ne le voudrait sans doute pas. Mais inviter à ne pas le lire comme un catéchisme, c'est bien inviter à le lire.

D'une certaine façon, le livre d'André Godin reprend le propos précédent : soumettre les expériences au feu de la psychologie pour en montrer à la fois les ambiguïtés et les possibilités de vérité. Pourtant la mise en œuvre est bien différente. Tout d'abord, il insiste beaucoup plus sur la dimension collective des expériences religieuses. C'est pourquoi, après avoir brièvement présenté les aspects « fonctionnels » de la religion, au plan individuel et institué (pp. 17-66), il va analyser plusieurs phénomènes récents où s'exprime collectivement le retour du religieux : cas de conversions soudaines, d'expériences intenses, provoquées ou non, groupes charismatiques, groupes socio-politiques, qui, de fait, dessinent assez bien le paysage du christianisme occidental. Un tel domaine est immense et du coup la présentation est parfois sommaire (mais c'est aussi le piège d'une recension et il faut souligner l'intérêt de certains documents présentés par A. Godin). Au terme de ce parcours, la question qui insiste est celle-ci : ces expériences diverses sont-elles expériences de Dieu ?

L'auteur sait rester nuancé. Mais, pourrait-on dire, son bilan est globalement négatif. A la suite de Freud, dont il présente de façon très honnête les thèses sur la religion, il marque bien toutes les réticences que l'on peut nourrir face à ces démarches (pp. 173-202). Quelle

que soit l'honnêteté consciente de ceux qui les attestent, il s'agit le plus souvent d'une expérience de soi se donnant en langage religieux et du coup illusoire, l'illusion intervenant tant au niveau des représentations que des pratiques qui ont tendance à gommer les conflits internes et externes. Et il est vrai que le langage religieux de la réconciliation et de l'amour masque beaucoup d'évitements du réel.

Pour autant, ce n'est point invitation à la négation de Dieu. Nous est proposée une *« expérience transformante de la foi »*. Elle sera démarche psychologique avec ce retournement du désir vers la reconnaissance de l'altérité qui dément la religion spontanée (pp. 182-193) et elle sera en même temps expérience chrétienne. Car la foi issue de l'Evangile a de quoi « résister » à la critique freudienne, en ce sens que pour les disciples de Jésus est offert un Dieu qui ne comble pas, qui ne se substitue pas à l'homme : *« en acceptant que Dieu ne pouvait et ne peut rien faire pour changer le monde, sinon appeler l'homme, le provoquer à le changer lui-même selon le désir qui se montra historiquement et s'exprima dans le Fils de l'Homme, l'envoyé du Père »* (p. 264). Cette « étrangeté » du Dieu chrétien, dans sa non-puissance, j'y consonne trop moi-même pour la récuser. Cet accord en profondeur m'autorise-t-il à exprimer trois réserves ?

1. Ce n'est pas par hasard que l'auteur achève son livre par une citation de Bonhoeffer, dont on sait l'influence positive sur l'évolution du christianisme contemporain. Mais cette référence nous réintroduit dans la distinction foi-religion que Godin reconnaît d'ailleurs explicitement comme marquant son histoire. Je sais que l'on n'échappe pas à son histoire, mais cette distinction, qui a porté des fruits valables, est aujourd'hui sujette à caution.

2. En particulier « le retour du religieux », par-delà ses outrances et ses récupérations, nous redit que l'archaïque existe en l'homme et qu'à vouloir le supprimer, on risque seulement de le refouler. En d'autres termes, comment l'intégrer, valablement, dans la démarche de foi ?

3. Manifestement, la « critique du religieux » est inspirée à la fois par Freud et par le donné chrétien. C'est inévitable et fidèle au Nouveau Testament. Encore faut-il ne pas oublier qu'une fois constitué, le message chrétien est lui-même réalité humaine, proférée et entendue par des hommes et des femmes situés et marqués par leur devenir. La « résistance » qu'offre le christianisme aux critiques psychologiques n'est jamais absolue (sur ce point, je retrouve N. Fabre), sinon on fera encore du Dieu de Jésus un « deus ex machina » qui serait à l'abri de la critique, puisque justement il tombe du ciel. Je sais bien que ce n'est pas l'intention de Godin, mais son recours au donné « évangélique », avec son côté barthien, peut parfois donner cette impression. Tout en confessant que le Christ nous révèle *« ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme »*, je le crois plus vulnérable à l'analyse.

Ces questions se relèvent sur un fond d'accord global. Elles ne doivent donc pas détourner de prendre connaissance de ce livre. D'autant qu'on y trouvera, en prime, des notations catéchétiques intéressantes (dues aux autres recherches de l'auteur et à la collection qui le publie) et un « glossaire thématique » fort bien fait (pp. 265-275).

Emile GRANGER.

---

vie religieuse

Cl. MARÉCHAL, **Fidèles à l'Evangile.** Les chances de l'avenir de la vie religieuse, Paris, Ed. le Centurion, 1980, 311 p.

Partant du constat banal de la diminution des effectifs dans les instituts religieux, ce livre propose un examen clinique de la situation actuelle, établi sur la conviction qu'un avenir est possible dans le renouvellement. On est d'abord sensible à la sincérité avec laquelle un religieux se met en cause et interroge l'Eglise sur sa vitalité et sa fécondité. L'évolution des ordres au cours des dernières décennies est abordée sans ménagement. Claude Maréchal considère l'impact de la sécularisation sur leurs projets initiaux avec une franchise et un courage qu'on souhaiterait trouver dans les discours de l'Eglise officielle. Il insiste notamment sur la critique de la société et l'engagement politique, sur la sexualité et la réappropriation du corps, enfin sur l'émancipation des femmes. L'essentiel de la réflexion repose sur l'expérience des années 1970. Or, aujourd'hui, l'impression domine qu'on est en train d'oublier, non pas les textes de Vatican II, mais la dynamique

qui a rendu nécessaire la convocation de ce concile. On aimerait pouvoir être aussi optimiste que l'auteur sur l'avenir de la vie religieuse. Ne surestime-t-il pas les chances de notre époque, alors même qu'il intente un procès sévère au XIXe siècle ? Ce que les chrétiens ont fait à ce moment-là n'est peut-être pas aussi glorieux, à nos yeux, que les réalisations du Moyen Age ou de la Renaissance, mais on peut se demander si ceux d'aujourd'hui agissent très différemment. Il est certain que les possibilités d'évolution ne semblent guère se multiplier et que l'enthousiasme généreux ne suffira pas à modifier des institutions multi-séculaires. Tout renouvellement d'une vie religieuse adaptée aux exigences de notre époque devra passer par une phase de purification et de mûrissement.

Pour Claude Maréchal, les vœux offrent le moyen de réinventer la contestation évangélique. Avoir, sexualité et pouvoir sont trois réalités fondamentales de l'existence humaine qui risquent d'être dénaturées, qui réclament donc une vigilance spéciale de la part de ceux qui font profession de vie évangélique : « *La possession devient avidité, course au profit au détriment des autres. Au lieu de favoriser l'ouverture à autrui dans la communion, la sexualité n'est plus qu'une jouissance égoïste. Au lieu de garantir les libertés et de promouvoir la responsabilité, le pouvoir exprime la volonté de puissance qui asservit* » (p. 185). Mises en garde qui valent d'ailleurs pour tout baptisé, comme il est rappelé à plusieurs reprises. Les vœux n'ont jamais été une garantie, mais un défi dont personne ne peut s'estimer quitte. C'est l'une des ambiguïtés de toute réflexion sur la vie religieuse. On en parle en l'opposant de manière assez floue à un mode de vie laïque et on ne sait plus bien finalement où se situe la différence, mis à part le célibat évidemment, puisque, sur ce dernier point, la vie religieuse et sacerdotale se définit toujours par un interdit qui ne supporte théoriquement aucune violation. On devine l'importance des questions sur lesquelles ce livre concentre sa réflexion. Faut-il sortir de l'indifférenciation entre vie religieuse et vie laïque dont l'auteur nous dit que ces « *deux vocations sont aujourd'hui si imbriquées, si enchevêtrées qu'il est difficile parfois de les distinguer* » ? La vie religieuse de demain se définira-t-elle toujours comme état de vie ? Ne serait-il pas préférable de laisser le terme « religieux » pour éviter les querelles de mots ? Prétendre définir ce que pourrait être une nouvelle « suite du Christ » est sans doute prématuré et hasardeux actuellement. Mais il reste à instruire les débats que l'auteur appelle *les questions à creuser* (pp. 297-302). Espérons que son effort ne sera pas sans suites.

Marc AMEIL

J.-B. METZ, **Un temps pour les ordres religieux ?** Mystique et politique de la suite de Jésus, Paris, Ed. du Cerf, 1981, 120 p. (trad. de J.-L. Schlegel).

Il est rare que des spécialistes de théologie fondamentale de la classe de J.-B. Metz se penchent sur la signification de la vie religieuse pour l'Eglise et le monde actuels. Sa réflexion se construit en étroite corrélation avec la deuxième partie du livre intitulée « Notre espérance », résolution finale du synode des diocèses ouest-allemands (1971-1975) dont Metz avait rédigé l'avant-projet. L'intérêt capital de cet essai est de s'articuler sur un traitement proprement théologique de l'appel à « suivre Jésus ». Les définitions provisoires de l'ordre religieux et des vœux sont recentrées sur une christologie qui parvient à tenir ensemble les dimensions mystique et politique si souvent opposées. Elles resituent les exigences qui s'imposent actuellement à la vie religieuse au cœur d'une Eglise sommée de « *se mettre à l'heure de suivre Jésus* ». L'une des intuitions les plus originales est d'inscrire le sens des ordres dans une perspective apocalyptique qui, seule, d'après Metz, découvre la radicalité de l'espérance chrétienne. Les religieux n'ont certes pas à décharger les laïcs de ce témoignage, mais bien à rappeler visiblement dans l'Eglise l'urgence du dernier article de son credo. La limite du livre, consciemment assumée par l'auteur, est de ne jamais aborder les problèmes concrets des différents instituts, tâche qui incombe d'ailleurs à chacun d'eux au premier chef. Les positions clefs sont reformulées en questions et en thèses offertes à la discussion, J.-B. Metz ne prétendant pas imposer sa démarche théologique comme la seule possible. C'est justement ce qui fait de son essai d'interprétation un stimulant très vigoureux pour poursuivre une réflexion et tenter un renouveau qui sont plus nécessaires que jamais dans le contexte ecclésial actuel.

Michel DEMAISON

spiritualité

A. PROVENT, F. de RAVIGNAN, **Naître à la solidarité** (Voies et étapes), Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1981, 167 p.

Dans cet ouvrage de spiritualité pour notre temps, les auteurs rappellent d'abord que la religion, en son sens étymologique, n'a pas pour rôle premier de révéler le pourquoi des choses, mais de relier ses membres pour en faire une communauté. Le fait que la foi chrétienne, au moins en Occident, ne soit plus qu'une affaire privée lui enlève une de ses composantes essentielles et provoque sa ruine. Aussi est-il urgent de retrouver le sens de la solidarité. Pour cela, faisant un retour aux origines bibliques du christianisme, les auteurs n'ont pas de peine à montrer comment la foi dans l'Ancienne Alliance a été créatrice d'un peuple dont elle a assuré l'unité au cours des siècles. Dans la ligne de la prédication prophétique, Jésus est venu appeler ce peuple à la conversion : ce qui doit faire son unité n'est pas seulement l'obéissance à une loi, mais une conversion à Dieu qui implique l'ouverture aux autres, aimés et respectés dans leur particularité. L'accueil de l'autre donne une double dimension à la solidarité chrétienne : d'abord le respect des différences, notamment culturelles, qui existent entre croyants pour parvenir à des expressions diversifiées de la foi, « *ainsi apparaîtraient sans doute d'autres théologies qui insisteraient sur des aspects que la tradition occidentale a méconnus : la simplicité communautaire, la richesse d'expression de la prière collective, l'esprit d'entraide* » (p. 96) ; mais — seconde dimension — cette solidarité ne doit pas se limiter à créer une communauté de disciples, elle doit aussi créer des liens avec tout homme ou groupe humain, quelles que soient sa race, sa nationalité, sa religion, et spécialement avec les plus pauvres.

L'apport le plus intéressant du livre est sans doute la dénonciation réitérée des faux messianismes qui imprègnent, sans que nous en ayons toujours conscience, le monde actuel. Ces mythes ont ceci de commun qu'ils conçoivent l'histoire comme une marche vers le progrès : les hommes sont bons, ils n'ont pas à se convertir, mais à comprendre leur temps ; il y a donc ceux qui vont dans le sens de l'histoire et ceux qui sont à contre-courant, les progressistes et les réactionnaires. Il suffira d'assurer la domination des premiers sur les seconds pour promouvoir le bonheur de la société. En parlant des faux prophètes, Jésus déclare : « *Vous les jugerez à leurs fruits* ». Les fruits de ces faux messianismes sont amers : les totalitarismes et les impérialismes qui dominent le monde. L'ouvrage veut porter un regard de foi sur cette réalité : il en manifeste les ombres pour mieux faire entendre une parole d'espérance. Le plus urgent, pour les auteurs, est que le christianisme fasse entendre aujourd'hui le message de la solidarité. Celle-ci n'est pas un acquis, il faut y naître et y renaître, s'y convertir personnellement et collectivement. Ainsi, pour les pays riches qui sont les seuls à bénéficier du progrès, être solidaires « *signifierait remettre en cause leur modèle économique, leur culture, leur politique* » (p. 171), puisque c'est à cette seule condition que les pays les plus pauvres pourraient accéder au développement.

François CHAVANES.

Marie-Thérèse LACAZE, **La fin des Terres promises,** post-face de Paul Gauthier, Paris, Ed. Syros, 1979.

Voici un livre qui projette l'espérance au-delà de toutes les Terres promises dont l'auteur découvre les ambiguïtés politiques et le non-sens évangélique. Livre qui, de déchirements en déchirements, fait partager la plus folle espérance : celle d'un Evangile que ni le pouvoir ni le désir ni aucune réalisation ne pourrait réifier. J'aime ce livre parce qu'il est humble, parce qu'il présente une fidélité en marche, la seule qui ne soit pas mutilante, toute crucifiante soit-elle. Avec cette fidélité, rien n'est jamais conclu. Les auteurs ont risqué leur écoute de l'Evangile en partant en Israël, cette « Terre promise » pour les rescapés de l'holocauste ; ils y travaillent aux côtés des plus démunis et découvrent dans la stupeur et l'écartèlement la présence du racisme là où il semble le plus impensable ; ils choisissent alors délibérément la fraternité de tous les exclus des Terres promises, Palestiniens d'abord, puis d'autres, tous victimes de dominations religieuses, économiques, politiques.

Dans de telles conditions, l'Evangile n'est pas code, loi écrite dont l'interprétation appartient

à ceux qui ont les pouvoirs. Il est creuset où ne cessent de naître et de s'aviver la conscience, la révolte et l'amour, autres beaux noms de la fidélité qui n'est humaine qu'en détectant les pièges que les idoles de la morale et de la religion lui tendent pour en faire la plus sûre protection contre Dieu. C'est pourquoi l'un des mérites de ce livre est de donner à l'erreur sa qualité évangélique et de rendre suspectes toutes les infaillibilités, celles des papes, des institutions, des doctrines. « *Il nous germait une autre conscience* », disent les auteurs à propos d'un moment de leur vie : celle qui leur permet de reconnaître alors que toute Terre promise, que ce soit celle de la Bible, du pouvoir sacerdotal, de l'Eglise, fomente l'intolérance, l'aveuglement, la dureté du cœur et les fidélités à la nuque raide. On peut être délivré des Terres promises et en garder la mémoire brisée, mais rien ne peut faire taire le chant des pauvres qui savent que seule la vérité libère. Merci à Marie-Thérèse et à Paul de nous le rappeler.

Nelly BEAUPERE

J.-R. BOUCHET, **Si tu cherches Dieu** (Epiphanie), Paris, Ed. du Cerf, 1981, 104 p.

Ce livre bref et plein de fraîcheur propose des réflexions rédigées un peu à la façon d'apophtegmes qui s'enchaînent selon le rythme d'une libre parole plutôt que d'une démarche systématique. Avec une constante discrétion, l'auteur nous invite à parcourir les sentiers qu'ouvre l'Evangile à ceux qui cherchent Dieu. Il se situe délibérément en deçà de telle ou telle « école de spiritualité » ; le chemin qu'il suit passe au ras de la vie et ne prend pas sa source chez les grands auteurs spirituels, mais dans un recours assidu à l'Evangile. Pourtant, c'est bien d'une véritable maîtrise spirituelle que l'auteur fait preuve, ne serait-ce que par son sens aigu des erreurs possibles qui parsèment l'itinéraire de ceux qui commencent cette quête. Ni enthousiasme, ni naïveté par rapport aux modes du jour, mais bon sens évangélique, sain de corps et d'esprit. Le livre se prête agréablement à être lu tout d'une traite, mais il faudra alors y revenir pour déguster et ruminer l'une ou l'autre de ses paroles dont la lecture aisée pourrait faire croire qu'on en a épuisé la sève au premier regard. Cet acte de communication chaleureux et fraternel, riche d'expérience humaine et de proximité avec l'Evangile, s'adresse d'abord aux jeunes, mais aussi aux moins jeunes qui cherchent Dieu.

Alain DURAND

M.-Th. AUNIS, **Accès à la prière,** Paris, Ed. du Cerf, 1981, 134 p.

L. RETIF, **Aux rythmes de la vie, la prière,** Paris, Ed. Panorama aujourd'hui, Le Centurion, 1981, 139 p.

Ces deux ouvrages ont la particularité de se faire l'écho de pratiques collectives de la prière (ce qui n'exclut pas l'expérience personnelle des auteurs), puisqu'ils sont nés de lieux d'accueil, d'échange ou de retraite, comme il en existe de plus en plus depuis quelques années. M.-Th. Aunis, qui anime les « écoles d'oraison », à Lisieux, fait une large part, en plus des textes bibliques, à l'inspiration de Thérèse de l'Enfant Jésus, avec une pointe de spiritualité ignatienne. Louis Rétif, du centre d'accueil « La source », en Haute-Savoie, donne de préférence la parole aux nombreux témoignages que sa longue expérience en paroisse ouvrière et à la radio a rassemblés de tous les horizons. Démarche plus existentielle que la précédente qui est plus directement mystique : l'une et l'autre parviennent à débarrasser l'accès à la prière de ses broussailles théoriques ou ascétiques, montrant à chacun comment faire les premiers pas, en partant du lieu où il se trouve, et comment continuer dans les difficultés et les facilités qui caractérisent le monde d'aujourd'hui.

M. D.

R. GUELLUY, G. LAFON, P.-J. LABARRIÈRE, J.-P. JOSSUA, **La prière du chrétien** (Théologie), Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1981, 132 p.

C'est une entreprise qui n'est pas courante et qui répondra à une vraie demande : réunir cinq contributions sur la prière dues à des philosophes et à des théologiens qui, en fin de volume, confrontent leurs points de vue respectifs sans prétendre en tirer un bilan. Il ne fait pas de doute que ce type d'approche est aussi indispensable à l'avenir de la prière chrétienne que les témoignages et les florilèges. En effet, ce qui encombre ou tarit les sources de l'oraison aujourd'hui n'est pas

réductible à quelque obstacle occasionnel que pourrait lever la seule ferveur. Il s'agit bien de l'une des retombées les plus sensibles de la crise que traversent les chrétiens quant à leur identité, au statut du langage religieux, aux modalités du partage de la foi. Cependant, l'intérêt majeur de ce livre est de ne pas se complaire dans la description des conditionnements et des difficultés ; il ne tourne pas autour de la question du pourquoi et du comment prier, il l'affronte directement, mais sans oublier qu'elle se pose à partir d'un contexte culturel donné qui a aussi des implications anthropologiques. C'est la pratique intellectuelle et pastorale de chacun des auteurs qui lui permet de développer une approche originale, les divergences des points de vue n'étant pas toujours de l'ordre de la nuance négligeable, comme il apparaît, par exemple, entre celui du philosophe P.-J. Labarrière et celui du théologien J.-P. Jossua. Mais l'originalité de cet ouvrage collectif lui vient justement de ce qu'il met en œuvre une « unité plurielle » qui ne se contente pas de s'accorder sur un minimum, comme le sujet pourrait y inciter, mais qui se cherche à travers des réflexions théoriques rigoureuses et nullement gratuites. Le cas est trop rare que soient appliquées à la prière des exigences réservées d'ordinaire à d'autres secteurs du travail théologique pour qu'il ne soit pas salué et recommandé à ceux qui voudraient mieux comprendre leurs résistances et leurs désirs devant l'appel évangélique à prier sans cesse.

M. D.

Les responsables de LUMIÈRE ET VIE s'associent à la protestation des directeurs d'autres revues qui soulignent les contradictions entre les déclarations de principe et les mesures fiscales de l'actuel gouvernement en matière de presse culturelle. Les publications périodiques sont soumises depuis le 1er janvier 1982 à un taux de T. V. A. de 4 %, supérieur à celui imposé aux quotidiens et hebdomadaires. Les revues à petit tirage, dépourvues de recettes publicitaires et de fonds provenant de groupes commerciaux, fonctionnant partiellement sur des collaborations bénévoles, comme c'est le cas de LUMIÈRE ET VIE, s'en trouvent les plus pénalisées. Elles verront se creuser le déséquilibre financier que les hausses du prix du papier, du routage et des frais généraux alourdissent déjà gravement. Nous soutenons la proposition que les périodiques dont le tirage est inférieur à 20.000 exemplaires et dont la publicité fait moins de 15 % des recettes continuent d'être exemptés de cette taxe dont les modalités d'application sont discriminatoires.